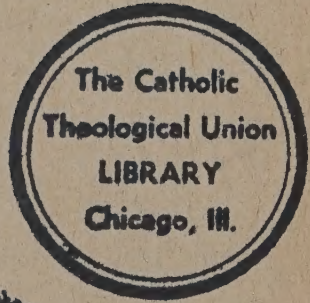


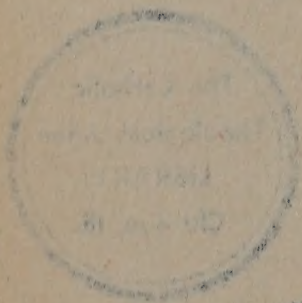




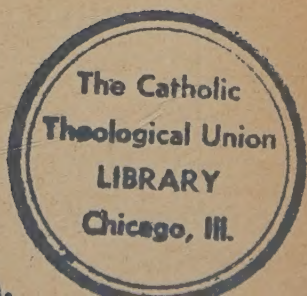


FR 234.16 L49

85-743



Münchener Studien
zur historischen Theologie



MÜNCHENER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben
in Verbindung mit den Professoren
E. EICHMANN / M. GRABMANN
UND E. WEIGL
von
PROFESSOR G. PFEILSCHIFTER

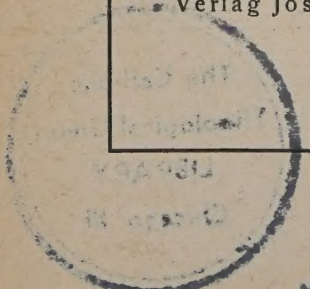
Fortführung
der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar
München“

Heft 5

DIE SAKRAMENTENLEHRE
DES RICHARD VON MEDIAVILLA
von Dr. Josef Lechner

1925

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
München



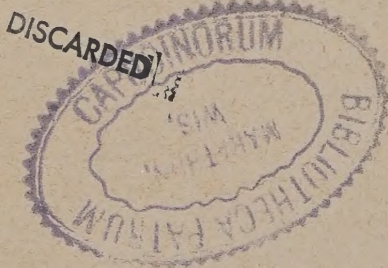
FR
108.
6
R48
24

DIE SAKRAMENTENLEHRE DES RICHARD VON MEDIAVILLA

von
DR. JOSEF LECHNER *Dr. v. b.*

WITHDRAWN

26848



1925
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
München

The Catholic
Theological Union
LIBRARY

Imprimatur.
Augustae Vindel., die 14. Martii 1925.
Vicarius generalis:
F. Müller

Brög, Secr.

Made in Germany

*

Copyright 1925 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G. München

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G.,
in Kaufbeuren

VORWORT

Vorliegende Untersuchung verdankt ihre Entstehung der Anregung des Herrn Prälaten Univ.-Prof. Dr. M. Grabmann, der auch den Fortgang der Arbeit mit seinem Interesse förderte. Ich fühle mich diesem meinem hochverehrten Lehrer zu außerordentlichem Danke verpflichtet. Auch sonst habe ich vielfache wohlwollende Unterstützung gefunden; so gebührt mein Dank den Vorständen der Universitätsbibliothek in München und der Staatsbibliotheken in München und Eichstätt. Die Leitung der Vaticana stellte mir einige Handschriftenphotographien in dankenswerter Weise zur Verfügung. Für schätzbare Hinweise schulde ich Herrn Dr. P. Fr. Pelster S. J., Rom, und Herrn Univ.-Prof. Dr. Paul Lehmann, München, aufrichtigen Dank.

Die Arbeit lag 1922 der theologischen Fakultät in München als Doktordissertation vor. Wenn sie trotz ihres erheblichen Umfanges und der schwierigen Zeitumstände nun im Drucke erscheint, so ist dies dem Entgegenkommen des Herausgebers dieser Studien, des Herrn Geheimrates Univ.-Prof. Dr. G. Pfeilschifter, und der opferbereiten Hochherzigkeit des Verlages zuzuschreiben. Trotzdem wäre das Erscheinen des Buches noch unbestimmt verzögert worden, hätte nicht schon während der Inflationszeit die tatkräftige Hilfe zweier deutsch-amerikanischer Freunde, des Herrn Pfarrers Jos. Lechner, Utica (N. Y.), und des Herrn P. Victor C. Wagner C. P. P. S., die Drucklegung mitfinanziert. Auch an dieser Stelle sei ihnen nochmals gedankt!

Das Personen- und Sachregister schulde ich meinem lieben Freunde, Herrn Stadtkaplan J. Benz, Eichstätt (St. Walburg).

Eichstätt, den 27. Januar 1925.

Der Verfasser.

INHALTSÜBERSICHT

Seite

Einleitung

Leben, Werke und wissenschaftliche Stellung Richards von Mediavilla

§ 1. Lebensgang	1
§ 2. Das Schrifttum Richards	6
§ 3. Wissenschaftliche Stellung Richards von Mediavilla	14

Die Sakramentenlehre Richards

I. Teil

Allgemeine Sakramentenlehre

§ 4. Begriff des Sakramentes	38
§ 5. Die verschiedenen Sakramente in den verschiedenen Menschheitsperioden	41
§ 6. Zahl, Einsetzung und äußeres Zeichen der neutestament- lichen Sakramente	59
§ 7. Spender und Empfänger der Sakramente	66
§ 8. Der sakramentale Charakter	75
§ 9. Die Sakramentalien	90

II. Teil

Spezielle Sakramentenlehre

§ 10. Das Sakrament der Taufe	
1. Die Johannestaufe	95
2. Definition der Taufe	97
3. Typen und Einsetzung der Taufe	98
4. Materie und Form der Taufe	101
5. Die Notwendigkeit der Taufe	112
6. Der Empfänger der Taufe	117
7. Der Spender der Taufe	124
8. Die Wirkungen der Taufe	127
9. Die Zeremonien der Taufe	130
§ 11. Das Sakrament der Firmung	132
§ 12. Das Sakrament der Eucharistie	143
1. Die Typen und die Einsetzung des Altarssakramentes	143
2. Materie und Form der Eucharistie	150
3. Die Transsubstantiation	163
4. Die Gegenwart Christi im Altarssakrament	179
5. Die eucharistischen Gestalten	193

	Seite
6. Die Eucharistie als Sakrament	208
7. Die Eucharistie als Opfer: Die hl. Messe	230
§ 13. Das Sakrament der Buße	236
1. Sünde und Rechtfertigung	238
2. Die kirchliche Schlüsselgewalt	244
3. Die Tugend der Buße	251
4. Die Buße als Sakrament	264
a) Die Herzenszerknirschung	274
b) Die Beicht	288
c) Die Genugtuung	317
d) Die Absolution und die Wirkungen der Buße	325
5. Der Ablass	333
§ 14. Die Letzte Ölung	342
§ 15. Das Sakrament der Weihe	351
1. Das Wesen des Weihesakramentes	351
2. Der „Ordo“ in der Kirche und die Zahl der Ordines	353
3. Der Spender	357
4. Der Empfänger	360
§ 16. Das Sakrament der Ehe	364
1. Name, Begriff und Einsetzung der Ehe (causa formalis)	366
2. Die Sakramentalität der Ehe	372
3. Die causa efficiens der Ehe, der Ehekonsens	377
4. Die causa finalis der Ehe, die Ehegüter	387
5. Die causa materialis der Ehe, die eheschließenden Personen	401
 <i>Schluß</i> 	
Zusammenfassung und Ergebnisse	410
Personenregister	415
Sachregister	421

EINLEITUNG

Leben, Werke und wissenschaftliche Stellung Richards von Mediavilla

§ 1. Lebensgang

Zu den bedeutendsten und am meisten geschätzten Franziskanertheologen des dreizehnten Jahrhunderts zählt Richard von Mediavilla. Wie von so vielen andern hervorragenden Männern des Franziskanerordens in den ersten Jahrhunderten, weiß man auch von seinem Lebensgang nicht viel¹⁾ zu berichten²⁾.

¹⁾ Vgl. zu dieser Tatsache: H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg i. Br. 1909 S. 578; H. Lemmens, Der hl. Bonaventura. Kempten 1909 S. 4; H. Spettmann, Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham O. F. M. († 1292). In: Franzisk. Stud. II. (1909) S. 171.

²⁾ Biographische Skizzen finden sich in:

Joh. Trithemius, Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum. Coloniae 1594, fol. 95 b,

Henr. Willotus, Athenae orthodoxorum sodalitiis Franciscani. Leodii 1598.
— Wadding hat Willotus ausgiebig verwertet —,

Joh. Picard, Thesaurus Theologorum. Mediolani 1506,

Joh. Leland, Collectanea. London 1632. — Leland starb 1552; seine Werke wurden größtenteils nach seinem Tode veröffentlicht. Tanner hat die Collectanea fleißig benützt —,

Joann. Baleus, Scriptores Illustrium Maioris Brytanniae etc. Basileae 1557 I. pars. p. 359,

Joann. Pitseus, De rebus Anglicis (De illustribus Angliae Scriptoribus). Parisiis 1619 p. 385 s.

Th. Dempsterus, Historia ecclesiastica gentis Scotorum. Edinburgi 1829 (Abdruck der Ausgabe: Bononiae 1627) t. II. p. 482 s.,

L. Waddingus, Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650 p. 305 — die wertvollste der älteren biographischen Skizzen —,

Rob. Bellarmin, De Scriptoribus Ecclesiasticis. Lugduni 1657 p. 345 s.,

Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis. Parisiis 1666 t. III. p. 708 — ganz von Bale abhängig —,

Guil. Cave, Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria. Genevae 1705 p. 654 s.,

Dupin L. Ellies, Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques. Paris t. X^e 1700 p. 85,

A. P(arkinson), Collectanea Anglo-Minoritica. Londini 1726 p. 122 s.,

Joann. à S. Antonio, Bibliotheca Franciscana. Matriti 1733 t. III. p. 58 s.,

Th. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica etc. Londini 1748 p. 526 s.,

Fabricius-Mansi, Bibliotheca Latinae Mediae et Infimae aetatis. Patavii 1754 t. VI. p. 82.,

Eine biographische Hauptquelle bildet die in den *Analecta Franciscana* herausgegebene Chronik der 24 Generalminister der Minoriten¹⁾, ferner die ebenfalls schon edierte *Historia tribulationum*²⁾ und endlich noch besonders die von den Bollandisten in den *Analecta Bollandina* veröffentlichte kritische Ausgabe des Lebens Ludwigs von Toulouse von Johannes von Orta³⁾. Freilich ist das hier enthaltene Material spärlich genug.

Richard von Mediavilla⁴⁾ — auch R. von Middelton, Middleton, Middletown⁵⁾, R. Mediavillanus⁶⁾, R. Midietonus⁶⁾ oder Mediodunensis⁷⁾ — ist dem Namen nach zu

Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci*. Romae 1806 p. 633—35 — immer noch die wertvollste Darstellung —,

Daunou in: *Histoire littéraire de la France* t. XXr Paris 1848 p. 128—132,
B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*. II. p. t. 2. Paris 1880 p. 109—114,

P. de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*. Paris 1888 pp. 153 ss. — eine sorgfältige Darstellung des Lebens und einiger Lehrpunkte Richards —,

Th. Ruysson in: *La Grande Encyclopédie*. Paris 1855—1891 t. XXIII. p. 949 s.,
A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*. Oxford 1892 p. 214 ss.,

C. L. Kingsford in: *Dictionary of National Biography* t. XXXVII. London 1894 p. 356 s.,

P. Feret, *La faculté de théologie de Paris*. Moyen Age. Paris 1895 t. II. p. 397 ss.,

J. Jeiler in: *Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon*. Freiburg 1879 10. Bd. S. 1179 ff. — ein inhaltsreicher Artikel —,

H. Hurter, *Nomenclator Literarius*. Oeniponte 1906 t. 2. p. 467 ss.,

E. Burton in: *The Catholic Encyclopedia*. New-York 1912 t. IX. p. 45.

¹⁾ An. Franc. III. *Chronica* XXIV. *Generalium Ministrorum*. p. 374 ss. Ein kurzer Auszug des dort Erzählten ist in der *Chronica* Fr. Nicolai Glassberger O. M. Oberserv. An. Franc. II. p. 100 s.

²⁾ Die mittleren Partien der *Hist. tribulat. des Fr. Angelus de Clarino*, nämlich die *tertia*, *quarta* et *quinta tribulatio* (sc. *Spiritualium*), sind abgedruckt bei Denifle-Ehrle, *Archiv f. Lit. u. Kirch.-G. d. Mittelalt.* II. S. 256—327. L. Wadding, *Annales Minorum*. Romae 1731—45 hat die Quellen teilweise benützt für Richard t. V. p. 54. 121. 187 t. VI. p. 13.

³⁾ Schon früher hatten die Bollandisten *Acta Sancti. Mens. Augusti* t. III. p. 809 ss. die Vita des hl. Ludwig v. T. veröffentlicht, später aber den ursprünglichen Text gefunden und in den *Analecta Bollandina* IX. publiziert: Vita S. Ludovici Episcopi Tolosani . . . a Johanne de Orta de Civitate Trani Apulo, eius Archidiacono, Eleemosinario Capellano Domestico ac Familiari et aliquamdiu Confessario, Synchrono et oculato Teste. Die Persönlichkeit des Verfassers der Vita bürgt für die Zuverlässigkeit der Angaben.

⁴⁾ So meist in den Hs. und Drucken.

⁵⁾ Die englischen Biographen geben den Namen so.

⁶⁾ So Sixtus Senensis, *Bibliotheca Sancta*. Coloniae 1676 p. 319.

⁷⁾ So Du Boulay p. 708.

⁸⁾ So Tanner p. 526.

schließen von Geburt ein Engländer gewesen. Pitseus¹⁾ hält ihn für einen Schotten; Thomas Dempster²⁾ stimmt ihm in seinem Patriotismus darin bei und erklärt, daß zu seiner Zeit — Dempster starb 1625 — noch ein Zweig der Familie, der Richard entstammte, geblüht habe. Worauf Dempster diese Behauptung gründet, erfahren wir von ihm nicht. Welcher englische Ort „Middletown“ bei unserm Meister gemeint ist, steht nicht fest; es gibt eine Reihe englischer Ortschaften dieses Namens³⁾.

Über die Zeit der Geburt R.'s sind wir nicht unterrichtet, ebenso wenig über seine Jugend und Studienjahre. Wenn die Mehrzahl der Biographen von frühem Ordenseintritt bei den Franziskanern und erfolgreichen Studien in Oxford berichten, so beruhen diese Angaben auf Wahrscheinlichkeitsannahmen.

Das erste Mal taucht Richard geschichtlich greifbar auf im Streite um die Lehren des Petrus Johannes Olivi († 1298)⁴⁾; er hatte im Verein mit sechs anderen Franziskanerbrüdern zu Paris 1283 im Auftrage des Ordensgenerals Bonagratia († 3. Okt. 1283) die Schriften des spiritualistisch gesinnten Olivi zu prüfen⁵⁾. Die Zensoren faßten auf Grund reiflicher Prüfung zwei Schriftstücke ab; das erste — es war ein rotulus — enthielt die eigentliche Zensur. Es waren darin etwa 34 Sätze Olivis aufgeführt und jeder mit einer Note oder Zensur versehen. In einem zweiten Schriftstück, der littera septem sigillorum, hatten die sieben Lehrer den zensurierten Lehrsätzen 22 andere Sätze gegenübergestellt, die Olivi und seine Anhänger annehmen sollten; außerdem verlangten die Zensoren, die Schriften des Angeklagten sollten eingesammelt und verbrannt werden⁶⁾.

¹⁾ l. c. p. 385. Pitseus schreibt diese Behauptung zu Unrecht auch Sixtus Senensis zu.

²⁾ l. c. 482.

³⁾ Vgl. z. B. Ritters Geographisch-Statistisches Lexikon. Leipzig 1898^a. S. 204.

⁴⁾ Vgl. zum ganzen Streite: Fr. Ehrle, Olivis Leben u. Schriften in: Denifle-Ehrle, Arch. f. L. u. K.-G. d. M. III. S. 409—533 mit einem Anhang S. 534 bis 552; Ehrle teilt auch wichtige Texte mit; für uns kommt von seinen Ausführungen in Betracht S. 416—430.

⁵⁾ Chron. XXIV. Gen. An. Franc. III. p. 347 s.

⁶⁾ S. Chr. XXIV. Gen. An. Franc. III. p. 376 und das Rechtfertigungsschreiben Olivis bei Ehrle S. 418 f.

Richard verschwand wieder aus dem Streite; nur einmal wird er in der Olivi-Angelegenheit nochmals mit Namen genannt. Nach dem Berichte der *Historia tribulationum* des Olivi freundlich gesinnten Fr. Angelus de Clarino¹⁾ wurde Petrus Olivi Ende 1285 oder Anfang 1286²⁾ nach Paris berufen von dem ihm wohlgesinnten General Arlotto († 1286), einem der Zensoren von 1283³⁾. Arlotto hatte sich, nach dem Berichte zu schließen, der Hoffnung hingegeben, daß Petrus Olivi durch seine hinreißende Beredsamkeit und Schlagfertigkeit seine Ankläger verstummen machen werde. Als Beweis dieser Gewandtheit Olivis erzählt Clarino, es sei Olivi eines Tages mit dem Generalminister und zwei magistri, nämlich mit Fr. Richardus und Fr. Johannes Murro, zusammengetroffen. Offenbar ist Richard von Mediavilla gemeint, da auch Johannes Murro wie Arlotto einer der sieben Zensoren gewesen war⁴⁾ und eben aus diesem Umstande die Begegnung für Clarino solches Interesse hat. Bei dieser Gelegenheit nun habe Petrus auf die Aufforderung des Generalministers hin so glänzend seine Sätze verteidigt, daß trotz Einladung des Generals Richard und Johannes nichts zu erwidern sich unterfingen⁵⁾.

Zu beachten ist, daß Richard in diesem Bericht als magister erscheint, während er noch 1283 als baccalaureus bezeichnet ist.

Auf festem historischen Boden stehen wir für einen weiteren Lebensabschnitt unseres Magisters, für seine Tätigkeit als einer der Erzieher der Söhne Karls II. von Anjou, Königs von Neapel, Sizilien und Jerusalem (geb. 1246, gest. 1309)⁶⁾. Wir sind über diese Periode unterrichtet durch einige Notizen in der *Vita S. Ludovici Tolosani* des Johannes von Orta.

Karl von Anjou vertraute die Erziehung seiner Söhne den Franziskanern an; unter ihnen befand sich auch Richard

¹⁾ Mitgeteilt von Ehrle in: Denifle-Ehrle, Archiv II. S. 295.

²⁾ S. Ehrle, Archiv III. S. 430.

³⁾ *Chronica* XXIV Gen. An. Franc. III. p. 375.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ Ehrle, Archiv III. S. 296.

⁶⁾ Zu den Lebensdaten dieses Herrschers vgl. U. Chevalier, *Répertoire des Sources Historiques du Moyen Age* I. p. 887.

von Mediavilla¹⁾. Vor 1286 etwa kann er aber diesem Amte nicht obgelegen haben, da er, wie bemerkt, Ende 1285 oder Anfang 1286 noch in Paris weilte. Am 5. Juni 1284 war Karl II. von Peter von Aragonien gefangen genommen worden; seine Gefangenschaft dauerte bis 3. November 1288. Er wurde dann aus der Gefangenschaft entlassen, mußte aber seine drei Söhne als Geiseln nach Katalonien senden. Ludwig, der spätere Erzbischof von Toulouse, stand damals im vierzehnten Lebensjahre²⁾. Die Erzieher der Prinzen, also auch unser Meister, folgten ihren Zöglingen in das Exil; vor dieser Zeit befand sich Richard mit den Prinzen wohl in Neapel. Die Gefangenschaft dauerte sieben Jahre, also bis 1295; von dieser Zeit verbrachten die Exulanten vier Jahre auf Schloß Siurana³⁾, die übrige Zeit wohl in Barcelona⁴⁾.

Mit dem Ende der Gefangenschaft seiner Zöglinge verlieren wir wieder die geschichtliche Spur unseres Magisters; wir wissen, soweit die bis jetzt bekannten Quellen schließen lassen, weder die Zeit und den Ort seines Todes, noch auch, wo er begraben liegt.

Vermutungsweise kann man das Jahr 1307 oder 1308 als Todesjahr annehmen; der Minorit Astesanus führt nämlich in seiner 1317 vollendeten Summa de casibus⁵⁾ im Prooemium die von ihm benützten Theologen seines Ordens offenbar in der Reihenfolge ihres Todesjahres auf und setzt Richard zwischen Fr. Walter von Poitiers, der 1307, und Fr. Johannes Skotus, der 1308 starb. Darnach wäre Richard um die angegebene Zeit aus dieser Zeitlichkeit geschieden⁶⁾. Allein ein sicherer Anhaltspunkt läßt sich aus unserer Erwägung nicht gewinnen.

¹⁾ Anal. Bolland. IX. p. 294 s.

²⁾ Anal. Bolland. IX. p. 284 u. 320. Die Behauptung von P. de Martigné a. a. O. p. 168 und J. Jeiler a. a. O. S. 1180, daß Ludwig mit seinem Bruder Robert schon zwei Jahre vor 1288 freiwillig das Los der Gefangenschaft mit dem Vater teilte, dürfte zum mindesten für Ludwig nicht zutreffen.

³⁾ Act. Sanct. Aug. III. p. 810. An. Bolland. IX. p. 284. 320. Dieses Schloß lag wohl in der Nähe von Barcelona.

⁴⁾ An. Bolland. IX. p. 292 ist von einer Disputation in Barcelona die Rede, an der Ludwig teilgenommen.

⁵⁾ Vgl. Grammer in: Wetzter und Weltes Kirchenlex. I. 1523.

⁶⁾ Vgl. Sbaralea p. 635.

§ 2. Das Schrifttum Richards

Zusammenfassende Nachrichten über die hinterlassenen Schriften unseres Franziskaners liegen uns erst aus verhältnismäßig später Zeit vor.

Bartholomäus Albizzi a Pisis¹⁾ weiß nur wenig von der literarischen Tätigkeit seines Ordensgenossen: Frater Richardus de Mediavilla magister fuit; scripsit super Sententias multum utiliter, et postillas cum aliis pluribus fecit. Bartholomäus schrieb Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Mehr dagegen berichtet Marianus in seinem *Compendium Chronicarum fratrum Minorum*²⁾ ein Jahrhundert etwa später; er schreibt Richard einen zweiten Sentenzenkommentar zu. Unter den Schriftauslegungen werden vier Bücher zu den vier Evangelien und Kommentare zu allen Briefen Pauli aufgeführt, außerdem ein Buch gegen die nestorianischen Häresien und eine Reihe anderer Schriften, die 19 libelli ausmachen. Auch ein Kommentar zu den Distinktionen des Dekrets, sehr viele Quodlibeta, ein liber de ordine iudiciorum, und endlich ein Alterswerk, ein tractatus de Conceptione Beatae Virginis, figurieren in diesem Schriftenverzeichnis.

Trithemius³⁾, der seinen Schriftstellerkatalog 1492 abschloß, schränkt dieses von Marianus gegebene, reichhaltige Verzeichnis etwas ein; er erwähnt einen Sentenzenkommentar mit dem zutreffenden Initium, Schrifterklärungen zu den Evangelien und Paulusbriefen, den liber de ordine iudiciorum und den Kommentar zum Gratianischen Dekret. Von letzterem Werke gibt er auch das Initium: Patres nostri omnes sub nube, welches seitdem sich mit zäher Ausdauer durch alle biographischen Skizzen trotz mangels handschriftlichen Nachweises hielt, bis es Sbaralea⁴⁾ unterdrückte. Trithemius

¹⁾ De conformitate Vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu. Fruct. VIII. p. II. *Analecta Francisc.* IV. p. 339.

²⁾ Im *Arch. Francisc. Hist.* II. p. 462. Marianus ist in seinen Angaben nicht immer sehr zuverlässig; so behauptet er l. c., Richard sei Bischof v. Reims gewesen, was sicher nicht der Fall war. Ohne Zweifel liegt eine Verwechslung vor mit einem Franziskaner Richard bzw. Rigaldus v. Reims (l. Sbaralea 635), der aber auch nicht Erzbischof von Reims war (vgl. *Gallia Christiana* IX); vgl. auch Trithemius fol. 93 a.

³⁾ l. c.

⁴⁾ Sbaralea p. 633.

fügt aber noch bei: *Dicitur autem, quod in plures sacrae paginae libros elegantes commentarios et lecturas ediderit, sed ad manus nostras non venerunt.* Von den namentlich genannten Werken behauptet der gelehrte Abt von Spanheim, sie seien ihm noch vorgelegen (*reperi subiecta*).

In den Bahnen der Angaben des *Marianus* und *Trithemius* bewegen sich die Ausführungen Späterer, nur daß da und dort einige handschriftliche Nachweise beigelegt werden, so von *Pitseus*, *Wadding*, *Tanner* und besonders *Sbaralea*.

Was die handschriftliche Überlieferung anlangt, so bestätigt sie vor allem sehr vielfach das Vorhandensein eines vollständigen, auch mehrfach schon gedruckten Sentenzenkommentars¹⁾; ob die Angabe des *Marianus* von einem zwei-

¹⁾ Die meisten Handschriften finden sich vom 4. Buch des Kommentars. Zum 1. Buche sind Hss. in Assisi, Bibl. del Convento di S. Francesco (jetzt B. Comunale) 140 saec. XIV., 143 s. XIV.; Osimo, Bibl. del Collegio 59 s. XIV.; Oxford, Merton Coll. 98 s. XIV. Zum 2. Buche: Paris, Bibliothèque Mazarine 926 s. XIV., Cod. lat. Bibl. Nat. (früher B. Colbertina) 3064 s. XIV.; Krakau, Bibl. Univ. Cracov. 1598 C C IV. 19 a. 1292; Florenz, Cod. lat. Laur. ex Bibl. C. Crucis Plut. XXX. Dext. Cod. V. s. XIV.; Oxford, Balliol Coll. 198 s. XIV.; Erfurt, Amploniana F. 111. s. XIII.—XIV. Clm 12 306 enthält nicht, wie fol. 1r angegeben ist, den Kommentar Richards, sondern den des Petrus von Tarentaise zum 2. Sentenzenbuche. Zum 3. Buche: Assisi, Bibl. Com. 145. 147. s. XIV.; Arras, Bibliothèque 64 s. XIV.; Cambridge Pembroke Coll. 194 s. XIII. Clm. 3549 enthält nur einige Quästionen des Buches, nämlich d. 9. a. 2. q. 1—5., a. 1. q. 1., a. 3. q. 3—5.; d. 1. a. 1. q. 1. Zum 4. Buche: Assisi, Bibl. Com. 142 s. XIV.; Florenz, Cod. lat. Laur. ex Bibl. S. Crucis Plut. XXX. Dext. Cod. X. s. XIV.; Padua, Bibl. Antonina Scaff. VIII. n. 144 s. XIII.; Rom, Bibl. Ap. Vat.: Cod. Vat. Urb. lat. 122 s. XV.; Cambridge, Pembroke Coll. 195 s. XIII., Oxford, Bodl. Cod. Laud. Misc. 629 s. XIII. (nur unvollständig ist hier das Buch enthalten); Bordeaux, Bibl. 156 s. XIII.—XIV.; Paris, Bibl. de l'Arsenal 368 s. XV., Bibl. Nat. (früher Colbert.) Cod. lat. 3065 s. XIV.; Schlettstadt, Bibl. 16 s. XV.; Erlangen, Univ.-Bibl. 334 s. XIV.; Danzig, Stadtbibl. 1971 a. 1472; München, Clm. 8078 s. XIII.—XIV.; Wien, Cod. Palat. lat. 1412. Leo Olschki zeigt in: *La Bibliofilia* t. XIII. (1911/12) p. 418 s. eine Hs. des 15. Jahrh. an; vgl. auch *La Bibliofilia* t. XVII, p. 418. Cod. lat. Plut. XXX. Dext. Cod. II. der Laurenziana trägt nach Bandinis Katalog folgendes Inc. „Utrum Theologia possit esse scientia evidens viatori“ und dieses Des. „sic et in aliqua non ut ostensum est supra“ und soll das erste Buch des Sentenzenkommentars Richards enthalten. Der uns vorliegende Kommentar des Meisters enthält dieses Initium nicht und auch nicht die in ihm gefaßte Quästion. Ob eventuell hier ein zweites Kommentum oder ein Auszug aus dem uns bekannten vorliegt oder ob die Hs. überhaupt Richard angehört, müßte die Untersuchung des Manuskriptes selbst ergeben.

Drucke sind von dem Kommentar zu den Sentenzen schon frühzeitig vorhanden. Vom 4. Buche verzeichnet *L. Hain*, *Repert. Bibliograph.* vier Wiegendrucke n. 10 984—10 987; außerdem wurde in Venedig 1507—09 der ganze Sentenzenkommentar (zusammen mit den *Quodlibetales*) gedruckt im Folioformat. In 4° wurde 1512 s. 1. das vierte Buch gedruckt, und zwar, wie aus der Über-

ten Sentenzenkommentar zutrifft, kann nur durch eventuelle handschriftliche Funde entschieden werden. Die Möglichkeit des Vorhandenseins eines solchen Werkes ist nicht von der Hand zu weisen. Auch andere Lehrer, z. B. Thomas¹⁾, haben die Sentenzen des Lombarden zweimal kommentiert.

Ebenso sind erhalten in Handschriften eine Reihe noch ungedruckter Quaestiones disputatae²⁾. Auch Quaestiones

einstimmung der Druckversehen zu schließen ist, nach der Ausgabe von 1509; das ganze Werk wurde wiederum ediert in Brescia (Brixiae) 1591 (wiederum gleichzeitig mit den Quodlibetales).

Bemerken möchten wir noch, daß ein Autograph von dem Sentenzenkommentar Richards nicht existieren dürfte, da der Meister gegen Ende des Werkes von seinem scriptor spricht. Vgl. Clm 8078 fol. 198 r: *Ecce quot erunt in fine sine fine. nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum eius cuius nullus est finis. ad quod me et scriptorem meum et omnes scriptorum meorum pios interpretes et benivolos correctores perducatur suavissimus Jesus, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat deus per omnia saec. saec. Amen.*

¹⁾ Tolomeo von Lucca bericentet davon; es handelte sich wohl nur um das erste Buch, das Thomas zweimal kommentierte. S. M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin*, S. 58 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. XXII. H. 1. 2.), Münster 1920.

²⁾ Vgl. zur handschriftl. Überlieferung A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston. In: *Theol. Quartalschr.* Bd. 93 (1911) S. 48 Anm. 4. Die Quaestiones disputatae sind in zwei partes gegliedert. Die gewöhnlich als prima pars angeführten Quästionen handeln: De Deo et de angelis und tragen das Initium: „Quaeritur utrum Deus sit summe simplex“ und das Des. „et investigandi et intellectum excitandi“; der zweite Teil der Quästionen handelt: De homine und beginnt mit: „Postquam quesitum est de deo et de angelis et primo de angelis quantum ad eorum naturam“ und endigt mit: „Quae autem de ista quaestione dicta sunt, sine temeraria assertione dicta sunt“. Handschriften finden sich zu Assisi, Bibl. Comunale (früher B. del Convento di S. Francesco) 144 s. XIV., 159 s. XV., beide Hss. mit beigegeführten Quodlibeta; Florenz, Laurentiana ex Bibl. S. Crucis Plut. XVII. Sin. Cod. VI., Plut. XXX. Dext. Cod. XI. und XII. s. XIV., alle drei Mss. mit den Quodlibetales. Rom, Bibl. Ap. Vat.: Cod. Vat. lat. 868 s. XIII./XIV. mit den Quodlibeta, Cod. Borghes. 361 s. XIII./XIV. mit einem Teil der Qu. disp. und den Quodl.; Todi, Biblioteca Comunale 82 s. XIII.; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal Miscell. Cod. 516 mit Quodl., Bibl. Mazarine 3491 s. XIV. (Diese Hs. enthält nur den ersten Teil der Quästionen.) Toulouse, Bibl. 738 mit den Quodl. s. XIII.; Troyes, Bibl. 142 s. XIV. (Diese Hs. enthält die Quästionen nur zum Teil.) Krakau, Bibl. Univ. Jagell. 1597 C C IV. 20. mit den Quodl. s. XIV.; am Ende der Hs. steht die Bemerkung: *Explicit Quodlibet fratris Ricardi, de ordine fratrum, Pariseus editum.* Ob Richard während des uns bekannten Pariser Aufenthaltes seine Quästionen herausgab oder während eines uns unbekannten, eventuellen zweiten Verweilens zu Paris, ist nicht festzustellen. Weitere Hss.: Cambridge, Gonville and Caius Coll. 303 s. XIV. in eunte; Oxford, Merton Coll. 139 mit den Quodl. s. XIV. und Cent. II, 37. s. XIV. (mit den Quodlibetales) der Nürnberger Stadtbibliothek — einige Blätter fehlen darin —. Im ganzen sind es 45 Quaestiones disputatae. Gedruckt ist davon bis jetzt nur die 13. Quästion: *Utrum Angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna* nach Cod. 144 zu Assisi und Cod. 82 zu Todi in: *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventura etc., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883 p. 221—245*; außerdem ist die tabula

quodlibetales hat unser Lehrer hinterlassen, die handschriftlich wie gedruckt¹⁾ vorliegen; in den Manuskripten sind sie vielfach zusammen mit den Quaestiones disputatae überliefert²⁾).

Eine Quaestio disputata unseres Scholastikers mit dem Titel: De gradibus bzw. gradu formarum ist außerhalb der gesammelten Quaestiones disputatae erhalten³⁾. Diese Quaestio gehört in die Reihe jener Schriften, die sich nach dem Tode des Aquinaten um die Frage der Einheit bzw. Vielheit der substantiellen Formen mühten⁴⁾.

Eine weitere separate Quaestio befaßt sich mit dem Spezialprivileg, das Martin IV. mit der Bulle Ad fructus uberes⁵⁾

quaestionum (im Cod. Vat. lat. 868 fol. 129 v—130 v) von Hocedez in *Recherches de Science religieuse* Paris 1916 p. 493—513 publiziert.

¹⁾ Wenn Marianus bloß von Quodlibeta Richards redet und eine Anzahl Handschriften unter den „Quodlibetales“ auch die Quaestiones disputatae umfassen, so ist dabei zu beachten, daß in späterer Zeit die hochscholastische Scheidung zwischen Qu. disputatae und Qu. quodlibetales nicht mehr strenge beobachtet wurde. Ferner ist zu bemerken, daß in den Handschriften die Quaestiones disputatae und die auf sie meist folgenden Quodlibeta in der Regel nicht äußerlich erkennbar voneinander geschieden sind, so daß die Kataloge sehr oft das Initium der Qu. disputatae mit den Des. der Quodlibeta unter dem Titel Quaest. theologicae oder bloß Quaestiones und dergl. bringen; es ist dieser Umstand A. Daniels in seiner oben angegebenen Notiz entgangen, so daß er nur verhältnismäßig wenige Handschriften aufzuzählen weiß. Little a. a. O. p. 214 vollends hat sich durch die Ungenauigkeit der Kataloge zu mißverständlichen Darlegungen des handschriftlichen Nachweises führen lassen. Einzeln sind die Quodlibeta überliefert: Paris, Bibliothèque Nationale Cod. lat. 14 305. s. XIII.; Erlangen, Univ.-Bibl. 328 s. XIII.; Wien, Cod. Palat. lat. 3948 [Theol. 284] fol. 147 a—212 b; fol. 213 a—214 b ist, wie die Überschrift zeigt, Quodlib. III. q. 1 wiedergegeben; s. XIV. Gedruckt wurden die Quodlibetales 1509 zu Venedig mit dem Sentenzenkommentar, 1510, 1519 und 1529 zu Paris, 1591 zu Brescia wieder mit dem Sentenzenkommentar.

²⁾ Vgl. die beiden vorausgehenden Anmerkungen.

³⁾ Handschriften: Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 15 962. B. Hauréau, *Notices et Extraits* V. 1892. p. 69—71 glaubte den Traktat Richard absprechen zu müssen; sehr zu Unrecht, wie der Inhalt zeigt; vgl. M. de Wulf, *Gilles de Lessines de unitate formae*, Louvain-Paris 1901 p. 5. Auch in Clm 8723 fol. 175 r—203 r findet sich die Abhandlung mit der Überschrift: Incipit questio de gradibus formarum a magistro fratre Richardo ordinis sancti Francisci magistro in theologia. Das Initium lautet nach genannter Hs.: „Quaeritur utrum in quolibet composito sit una forma substantialis“, das Des. „paratus essem humiliter retractare“. Eine weitere Handschrift befindet sich nach gütiger Mitteilung von H. P. Fr. Pelster S. J. im Besitze der Jesuiten. — Quaest. disput. 39 (Cod. Vat. lat. 868 ff. 105 v—116 r) lautet: Utrum in homine sint plures formae substantiales. Sie weist inhaltlich weitgehende Übereinstimmung mit obiger Qu. auf.

⁴⁾ Vgl. besonders Fr. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin* . . . Z. f. kath. Th. 75. Jhrg. (1913) S. 226—318. S. auch eine Äußerung J. Jeilers in: *Franzisk. Stud.* IV. (1917) S. 120.

⁵⁾ S. Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Par.* n. 508. p. 592 s. Die Bulle ist datiert vom 13. Dez. 1281.

den Bettelbrüdern in Sachen des Beichthörens und Predigens gab. Das päpstliche Privileg löste eine beispiellose Erregung beim Weltklerus und eine Unmenge von Diskussionen aus¹⁾. Die „Quaestio privilegii“ unseres Autors steht im Cod. Vat. lat. 868 ff. 57 r—68 v: Quaeritur, utrum qui confitentur fratribus minoribus vel predicatoribus et absolvuntur ab eis auctoritate privilegii domini pape martini, teneantur eadem peccata in numero suis parochialibus iterum confiteri²⁾.

An sonstigem handschriftlich nachweisbarem Gute Richards kommen vielleicht noch einige Predigten in Betracht³⁾.

Daß man Richard eine Schrift über die Unbefleckte Empfängnis Mariens zuschrieb, ist wohl aus dem Streben seines Ordens zu erklären, die bekannte Ordensdoktrin auch bei älteren Ordenslehrern zu finden⁴⁾. Richard ist indes Gegner der Doktrin⁵⁾.

Eine dem Meister zugeeignete *Expositio super Ave Maria*⁶⁾, ebenso einen *liber in regulam Francisci*⁷⁾ und ein

¹⁾ Vgl. C. Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des XIII. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarr-Rechte. Essen-Ruhr S. 20 ff. Zu früheren Kämpfen vgl. F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrh. (Kircheng. Abh. herausg. v. M. Sdralek III. u. IV.) Breslau 1905 u. 1908, sowie M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris (Franzisk. Stud. Beiheft 2). Münster 1920.

²⁾ Ich verdanke die Mitteilung H. P. Karl Brust S. J., der die Abhandlung publizieren wird. Die Qu. steht mitten unter den Qu. disp. und ist nicht mitgezählt. Vgl. übrigens bei Richard Sent. IV. d. 17. a. 3. q. 2.

³⁾ S. Cod. Bibl. Nat. lat. 14 947 zu Paris n. 47, 69, 98; vgl. dazu Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I. p. 368 u. A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge. Paris 2 1886 p. 527. Außerdem gehört Richard möglicherweise an ein *Sermo fratris Ricardi de dilatatione sermonum* des Cod. 249 des Merton Coll. zu Oxford. J. Jeiler (Kirchen-Lex. X. 1180) weist ihm auch einen *Sermo de ascensione Domini* mit einer *Collatio* aus einem nicht näher genannten Erlanger Codex zu. Die in Clm 16 028 enthaltenen *Sermones* — Clm 9588 s. XIV. enthält ebenfalls die meisten davon — eines Reycharodus (?) gehören sicher nicht unserem Lehrer an; H. P. Lehmann teilt die erstere Hs. dem s. XIII. zu.

⁴⁾ Vielleicht gab Anlaß zu dieser Zuteilung ein angebliches Gedicht Richards: *Ave gaudens in prosperis*, das aber kein Dokument für die Immac. Conceptio ist. Es findet sich bei Joannes Vitalis O. M. in seinem *Defensorium B. V. M.* (P. de Alva y Astorga. Monumenta antiqua Seraphica . . . pro Immac. Conc. Lovanii 1665 p. 89—211; das Gedicht steht p. 159).

⁵⁾ Sent. III. d. 3. a. 1. q. 1. Doch erklärt er q. 2. *Virgo beata fuit sanctificata antequam de utero nata*.

⁶⁾ Nach Sbaralea p. 634 schrieb sie Bernardinus Busti (Mariale serm. 4 par. 1. p. 3) ihm zu.

⁷⁾ Vgl. J. Baleus p. 359.

Quadragesimale¹⁾ hat schon S b a r a l e a²⁾ als irrige Zuweisungen dargetan. — Für einen von M a r i a n u s behaupteten liber contra Petrum Joannis Olivi Richards fehlt der handschriftliche Beleg; das gleiche gilt vom liber contra haereses Nestorianas und dem Liber de ordine iudiciorum; beide Schriften legt ebenfalls schon, wie bemerkt, Marianus dem Meister bei.

Wenn W a d d i n g³⁾ glaubt, daß der im Defensor pacis⁴⁾ zitierte Tractatus de potestate clavium unserm Richard angehört, so irrt er sich; der dort entwickelte Gedankengang über die Schlüsselgewalt des Priesters entspricht in keiner Weise den Anschauungen unseres Franziskaners, sondern mehr fröhscholastischen, etwa denen des Richard von St. Viktor in seinem bekannten Werke De potestate ligandi et solvendi⁵⁾.

Überblickt man die Reihe der Richard zugeeigneten Werke und daneben die Zahl der gesicherten Schriften, so macht man die Beobachtung, daß Richard das Schicksal vieler anderer bedeutender Lehrer teilte: Man schrieb ihnen um ihres Ansehens willen freigebig die Autorschaft an Werken zu ohne strenge Prüfung, ob dies berechtigt sei oder nicht.

Wann wurden die gesicherten Hauptschriften unseres Franziskanertheologen abgefaßt?

Für den Sentenzenkommentar können wir auf diese Frage eine ziemlich befriedigende Antwort erteilen. Der Terminus a quo der Abfassungszeit ist das Jahr 1277, da unser Autor schon in einer der ersten Distinktionen des Kommentars⁶⁾ auf einen der von Stephan Tempier unterm 7. März 1277 verurteilten Sätze Bezug nimmt⁷⁾. Es spielen bei Richard diese Sätze eine bedeutsame Rolle; oft und oft nimmt er auf sie Rücksicht und läßt seine Argumentation

¹⁾ Vgl. J. Baleus ebd., Pitseus p. 385 usw.

²⁾ p. 634 s.

³⁾ Script. Ord. Min. p. 306.

⁴⁾ Defensor pacis ad imp. Caes. Ludovicum IV. Basileae (s. a.) Secunda dictio seu pars. c. VI.

⁵⁾ Migne, P. L. 196. 1159 ss.

⁶⁾ Sent. I. d. 3. a. 3. q. 2. ad 2.

⁷⁾ Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. I. n. 473. p. 543 ss. Richard zitiert den 123. der zensurierten Sätze. Chartul. I. p. 550.

von dem Erlaß Tempiers beeinflussen¹⁾. Wir werden auch in der Sakramentenlehre einige Proben davon vorlegen.

Die einzelnen Bücher seines Kommentars hat Richard auch zeitlich in der Reihenfolge verfaßt, wie es die Anordnung des Stoffes durch den Lombarden nahelegte. Diese Tatsache ist daraus ersichtlich, daß Richard jeweils im folgenden Buche auf das vorhergehende öfter Bezug nimmt bzw. im vorausgehenden das folgende ankündigt; so verweist er beispielsweise im dritten Buche auf kommende Abhandlungen im vierten²⁾.

In der 24. Distinktion des zweiten Buches³⁾ findet sich die Bemerkung: *Sed haec opinio est erronea et reprobata et excommunicata a domino Stephano quondam episcopo parisiensi et sacrae theologiae doctore*. Wenn dieses quondam, das der Meister im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit bei Bezugnahme auf die von Stephan Tempier verurteilten Sätze hier einfließen läßt, echt ist, so ergibt sich daraus, daß wenigstens die Partien des Kommentars von d. 24 des zweiten Buches ab nach dem Jahre 1279, in dem Stephan Tempier starb⁴⁾, verfaßt sind.

Abgeschlossen wurde das ganze Werk bald nach dem Jahre 1281; Richard nimmt im vierten Buche⁵⁾ auf Vollmachten der Minderbrüder und Prediger in Sachen des Beichthörens und Predigens Rücksicht, die diesen ex privilegio speciali noviter emanato zukämen. Mit diesem Spezialprivileg kann nur die oben erwähnte Bulle Martins IV. *Ad fructus uberes* vom 12. Dez. 1281 gemeint sein. Abgesehen davon, daß Richard schon durch den Zusatz „noviter“ andeutet, daß er kurz nach der Ausstellung des Privilegs an den in Frage

¹⁾ Vgl. z. B. Sent. I. d. 35. a. 1. q. 4.; d. 37. a. 2. q. 1. Sent. II. d. 3. a. 5. q. 1.; d. 9. a. 2. q. 1. ad 3; d. 14. a. 2. q. 4. opp. 3; d. 14. a. 3. q. 3. opp. 2; d. 24. a. 2. q. 1. Sent. III. d. 33. a. 1. q. 3. Für das 4. Buch des Kommentars verweisen wir auf unsere Ausführungen im Hauptteil unserer Arbeit. In Quodlib. III. q. 12. sind ebenfalls zwei der verurteilten Sätze zitiert, aber ohne daß Tempiers dabei mehr Erwähnung getan wird.

²⁾ Sent. III. d. 38. a. 3. q. 3 ad 1 ad part. al. Am Ende des ganzen 3. Buches bemerkt der Doctor: *et det (sc. deus) mihi virtutem convenienter tractandi materiam libri quarti in laudem suam*.

³⁾ d. 24. a. 2. q. 1.

⁴⁾ Gallia Christiana VII. p. 113. Stephan starb am 3. Sept. 1279.

⁵⁾ d. 17. a. 3. q. 2.

stehenden Teilen des vierten Buches seines Kommentars arbeitete, folgt dies auch noch daraus, daß er zu der schon bald einsetzenden Diskussion¹⁾ um die Bedeutung des Privilegs hier in keiner Weise Stellung nimmt.

Wir dürfen also annehmen, daß der Doctor etwa 1282 oder 1283 den Sentenzenkommentar fertigstellte; dies stimmt auch damit zusammen, daß er in der Olivi-Angelegenheit 1283 als baccalaureus der Theologie genannt wird; als solcher hatte er ja die Sentenzen des Lombarden zu erklären.

Die Quaestiones disputatae und quodlibetales fallen naturgemäß in die Zeit, wo Richard die Stelle eines magister sacrae theologiae inne hatte; sie sind aus seiner Tätigkeit als Theologieprofessor herausgewachsen.

Eine absolute Zeitangabe für Abfassung dieser Quaestiones läßt sich, wenn nicht etwa die Quaestiones disputatae nähere Daten der Abfassung enthalten oder Anhaltspunkte zu einer Datierung, nicht machen; wohl aber dürfte eine relative Zeitbestimmung möglich sein. Richard verweist nämlich in den Quodlibetales II und III auf eine Reihe früher disputierter Quästionen²⁾, die er ohne Zweifel bei Niederschrift der Quodlibetalen schon schriftlich fixiert hatte; sonst hätten die Verweise in den Quodlibetales keinen Sinn. Aus dieser Tatsache ist sicher, daß eine Reihe von Quaestiones disputatae vor Abfassung der Quodlibeta veröffentlicht sind, wenn man nicht behaupten will, daß die Quaestiones disputatae in ihrer Gesamtheit früher niedergeschrieben wurden, da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß der Meister seine Quästionen einzeln publizierte³⁾.

¹⁾ Heinrich v. Gent z. B. bespricht in Quodlib. VII. q. 23. 24. 25. sehr ausführlich schon die mit der Bulle zusammenhängenden strittigen Fragen; diese Quästionen sind aber noch 1282 abgefaßt. Vgl. Fr. Ehrle, Zur Biographie Heinrichs v. Gent. Arch. f. L. u. K. d. Mittelalt. I. 390.

²⁾ Quodlib. II. q. 5. und 12. erwähnt er die Quaestio disp.: Utrum angeli imprimant formas corruptibiles in materia vel educantur per naturam de potentia materiae, q. 15. die Qu. d.: Utrum aliquid aliud a deo possit esse actu infinitum, q. 19. die Qu. d.: Utrum forma, per quam homo reponitur in specie, educatur per naturam de potentia materiae, q. 21. die Qu. d.: Utrum potentiae angelorum sint accidentia. In Quodlib. III. q. 1. verweist er auf zwei Quaest. disputatae, nämlich: Utrum deus sit summe simplex, Utrum deus sit infinitus. Es sind der Reihe nach Qu. disp. 17, 3, 38, 9, 1 und 2. Die Qu. 38 ist die erste Quaestio secundae partis der Qu. disputatae.

³⁾ Wir weisen auf die Tatsache hin, daß die zitierten Quaestiones disputatae

§ 3. Wissenschaftliche Stellung Richards von Mediavilla

Für die Kenntnis der wissenschaftlichen Stellung eines mittelalterlichen Gelehrten ist unerlässlich eine kurze Betrachtung über die Quellen, aus denen er schöpft¹⁾, und über die Art und Weise, wie er das geschöpfte Material benützt und wertet.

In der Zeit, wo Richard schrieb, also in den letzten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts, waren die Quellen, aus denen das mittelalterliche Denken seine Impulse empfing, in ihrem ganzen Umfang erschlossen²⁾. Es liegt daher der Nachdruck mehr darauf, welchen Quellen Richard den größeren Einfluß auf seine Spekulation zugesteht, als darauf, welche Quellen überhaupt er benützt.

Von Platon und dem ursprünglichen Platonismus zitiert, soweit wir sehen, unser Lehrer nur den Timaeus, und dies nicht in wörtlichen Anführungen; aus dem platonischen Gedankenkreise erwähnt er öfter auch Apuleius De deo Socratis und De dogmate Platonis, ferner Pseudo-Apuleius Asclepius unter dem Titel Trismegistus de divinitate ad Asclepium.

In viel größerem Umfange als aus diesen Quellen strömt Richard gleich den andern Scholastikern platonisches Gedankengut zu aus Augustinus, Boëthius, Pseudo-Dionysius — von diesen Autoren noch weiter unten — und besonders auch aus dem häufig berücksichtigten Liber de causis und einem Commentum dazu³⁾. Auch den neuplatonisch

beiden Teilen der Sammlung entnommen sind, die doch wohl als Ganzes publiziert wurde. Daß Richard die Quodlibetalen als Ganzes veröffentlichte, ergibt sich aus der Salvationsformel am Ende derselben: Haec quae de praedicta quaestione dicta sunt et quae dicta sunt in omnibus quaestionibus meis . . . intelligo et volo esse dicta sine assertione . . .

¹⁾ Zur Lit. üb. d. Quellen d. Scholastik vgl. Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Gesch. der Philos.¹⁰ S. 102* f.; dazu noch M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. XVII. 5./6.) Münster 1916.

²⁾ Vgl. die zusammenfassenden Darlegungen in Ueberweg-Baumgartner, S. 200—207.

³⁾ Richard spricht ohne nähere Angabe nur von einem auctor des liber de causis. Welchen Kommentar des Buches er benützte, ist nicht gut festzustellen,

orientierten Liber de intelligentiis führt der Meister einmal an¹⁾).

Wie sehr zur Zeit unseres Lehrers der Aristotelismus die Geister beschäftigte, zeigt ein Blick auf die reichhaltige Zitatensliste des philosophus in den Werken Richards; abgesehen vielleicht von Augustin hat der Magister niemanden so häufig zu Worte kommen lassen als den Stagiriten. Von dessen Metaphysik — soweit wir sehen, zitiert Richard zwölf Bücher — kennt er die arabisch-lateinische Übersetzung (*Metaphysica nova*), sowie die griechisch-lateinische; letztere stammt höchstwahrscheinlich von Wilhelm v. Moerbeke²⁾. Richard stellt gelegentlich beide Übertragungen als *antiqua* und *nova translatio* einander gegenüber³⁾. Die Zitate Richards aus der Physik sind zu unbestimmt und summarisch, um die benützte Übersetzung anzugeben; auch die übrigen *libri naturales* des Stagiriten werden fleißig angeführt, so *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica* unter dem Titel *Meteororum* (sc. libri), *De vegetabilibus* unter dem Titel *De plantis* — pseudoaristotelisch —, *De animalibus* — dieses Werk, wie die Zitationsweise zeigt, nach der arabisch-lateinischen und der griechisch-lateinischen Version⁴⁾ —, *De anima*, *De sensu et sensu*

da die betreffenden Zitate mehr dem Sinne als dem Wortlaute nach gegeben sind. Vgl. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute (*Liber de causis*). Freiburg i. Br. 1882 S. 241 ff.

¹⁾ Sent. IV. d. 12. a. 1. q. 1. Er spricht von einer *sententia commentii super quintam propositionem de intelligentiis, quem librum aliqui vocant de memoria rerum difficilium*. Die Zitate aus dem Liber de intelligentiis sind auch bei anderen Autoren nicht gerade häufig. Abgedruckt ist das Werk bei Cl. Baumer, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh. Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III. 2.), S. 1—71. Übrigens wird auch der Liber de causis zuweilen unter dem Titel *De intelligentiis* zitiert; vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 408.

²⁾ Vgl. M. Grabmann S. 146 ff.

³⁾ So Sent. IV. d. 11. a. 1. q. 2. ad 2. und Quodlib. II. q. 12. Es handelt sich um einen Text aus dem 7. Buch; da die alte griechisch-lateinische Übersetzung, die *Metaphysica vetus*, nur die ersten drei Bücher samt einigen Kapiteln des 4. Buches enthält (vgl. M. Grabmann S. 121), so kommt bei den beiden von Richard genannten Übertragungen naturgemäß nur die arabisch-lateinische und die neue griechisch-lateinische Version in Frage. Sent. I. d. 1. a. 1. q. 2. gibt Richard das bekannte Zitat von A. *ελ. 1.* in der Form der Wilhelm v. Moerbeke'schen Übersetzung. Vgl. Grabmann S. 134 ff.

⁴⁾ Richard zitiert z. B. Sent. IV. d. 40. a. 1. q. 2. bzw. d. 36. a. 5. q. 2. ad 2. *De animalibus lib. 9* bzw. *lib. 15*, also nach der arabisch-lateinischen Version, und Sent. I. d. 8. a. 4. q. 1. opp. 1. einen zoologischen Einzeltraktat, den letzten,

sato, sowie die übrigen Bücher der *Parva naturalia*. Unge-
mein häufig nimmt Richard auf die zehn Bücher der nikoma-
chischen Ethik Bezug¹⁾. Von den *Magna Moralia* zitiert er ein
mitunter als selbständige Schrift mit dem Titel *De bona
fortuna* tradiertes Kapitel des zweiten Buches²⁾; auch der
Politik des Stagiriten entnimmt er manchen Satz.

Von den pseudo-aristotelischen Schriften zitiert er neben
dem schon erwähnten *Liber de causis*, den er aber dem Ari-
stoteles nicht zuschreibt, und dem bereits genannten *De
plantis* auch die Schrift *De proprietatibus elementorum* als
dem philosophus zugehörig³⁾. Daß unser Franziskaner auch
von den logischen Schriften des philosophus eifrig Gebrauch
macht, ist selbstverständlich.

Recht selten kommen bei Richard die aristotelische
Ideen überliefernden Ptolemaeus (*Almagest*), Porphyrius
(*Isagoge*) und Themistius (*De anima*) zu Worte.

Daß auch die Grammatiker Donatus und Priscianus und
der für die Darstellung für die Disziplinen des Quadriviums
wichtige Martianus Capella zitiert werden, ist nicht weiter
verwunderlich; spielen ja doch diese Autoren im mittelalter-
lichen Schulbetrieb eine bedeutsame Rolle. Ähnliches gilt
von dem Mathematiker Euclides (*De geometria*) und dem
Mediziner Hippocrates (*Aphorismen*); schließlich sei, um den
Kreis der profanen antiken Quellen Richards abzuschließen,
darauf hingewiesen, daß wir auch auf zahlreiche Zitate aus
Tullius — so wird Cicero in der Regel bei den Mittelalter-
lichen eingeführt — stoßen⁴⁾.

Eine reiche Fundgrube des Wissens und der Anregung
fanden die Scholastiker in den Schriften der *Sancti*, der
Väter. Unter den Lateinern ist es Augustin, der an Einfluß
alle andern christlichen wie auch nichtchristlichen Schrift-

nach dem Initium der griechisch-lateinischen Übertragung: *De causa motus ani-
malis* (!). Vgl. Grabmann S. 189 f. und S. 248.

¹⁾ Allem Anschein nach hat Richard die griechisch-lateinische Übersetzung
der Ethik benutzt. Vgl. Grabmann S. 220 ff.

²⁾ Vgl. Grabmann S. 237.

³⁾ Vgl. Grabmann S. 249.

⁴⁾ Es handelt sich besonders um die Rhetorik, die *Tusculanae disputationes*,
De fato et divinatione — Richard scheint die beiden Schriften *De divinatione* und
De fato als eine benutzt zu haben — und *De amicitia*.

steller überragt. Beachtenswert scheint uns, daß Richard, soweit wir sehen, dem Kirchenvater aus Hippo, trotzdem die Zahl seiner zitierten Schriften groß ist, keine unechten Schriften zuteilt und daß er sich besonders bei Augustin einer Zitationsweise befleißigt (Circa medium, c. finem, longe post principium usw.)¹⁾, die beweist, daß ihm die benützten Schriften vorlagen; weitere Väterzitate sind einigen Briefen des Papstes Dionysius (259—268) entnommen²⁾, den Werken des Hilarius von Poitiers (besonders *De trinitate*), des Ambrosius, dem *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*³⁾, den Werken (Briefen hauptsächlich) des Hieronymus, den Sermonen des hl. Maximus von Turin und vorzüglich auch den philosophischen wie theologischen Werken des Boethius (*Consolatio philosophiae*, *De trinitate*, „*Topica*“ = *De differentiis topicis*, *De duabus naturis*, *De hebdomadibus* = *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, *Musica*). Doch wird Boethius nicht annähernd so oft als Autorität angerufen wie etwa Augustin oder Aristoteles. Auch Cassiodorus (*De anima* besonders), Gregorius d. Gr. (*Moralia*, *Regula pastoralis*, *Dialogi*) — er ist die liturgische Auktorität schlechthin, so oft Richard etwa liturgische Texte verwendet — und Isidor von Sevilla⁴⁾ kommen oft zu Worte.

Von den griechischen Vätern ist es vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita mit seinen mystischen Schriften und Johannes Damascenus (*De fide orthodoxa*), die in Zitaten sich vorfinden; auch Origenes finden wir einige Male angeführt, aber in so unbestimmter Weise, daß ohne weiteres ersichtlich ist, daß der Meister nur schulmäßige Reminiszen-

¹⁾ Diese Zitationsvermerke finden sich auch in den Handschriften z. B. Clm 8078, sind also nicht spätere Druckzutaten.

²⁾ Vgl. Migne, P. L. 5. 99—136. Die von Richard zitierten Briefe *Ad Demophilum* und *Ad Appolophanem* sind wohl unecht. S. O. Bardenhewer, *Patrologie*³, Freiburg 1910. S. 196.

³⁾ Das Werk ist von Gennadius (vgl. O. Bardenhewer S. 525) und wurde im Mittelalter nicht selten Augustinus zugeschrieben.

⁴⁾ Es ist vor allem die Schrift *De summo bono*, d. h. Isidors Sentenzen, welche wegen ihres Anfanges: *Summum bonum deus est* so hießen, und das Werk *Ethymologiae* oder Origenes, welche angeführt werden. Bei angeblichen Origenes-Zitaten handelt es sich nicht selten bei den Scholastikern um Sätze aus dem an zweiter Stelle genannten Werke.

zen wiedergibt. Von Johannes Chrysostomus werden gelegentlich einige Stellen aus dem Kommentar zum Matthäusevangelium übernommen¹).

Eine nicht unbedeutende Rolle unter den mannigfachen Quellen unseres Meisters spielen mittelalterliche jüdische und arabische Philosophen. Besonders letztere sind es, auf die er sich in naturwissenschaftlichen, medizinischen und verwandten Dingen mit Vorliebe stützt. An andern Autoren wie Bonaventura, Thomas, Albertus M. gemessen, erscheint der Einfluß der Araber in dieser Beziehung bei Richard viel tiefergehender.

Zunächst sei bemerkt, daß unser Lehrer nicht selten die Schrift des in Baalbek lebenden und als Übersetzer ins Arabische tätigen christlichen Arztes und Philosophen Costa ben Luca²), *De differentia spiritus et animae*, zitiert. Von den arabischen Philosophen erwähnt unser Meister zuweilen den auctor libri de ortu scientiarum — es ist Alfarabi —, dessen Schrift „in der bewegten Übergangsperiode, welche die werdende Scholastik Abaelards und Hugos von St. Viktor von der fertigen Scholastik trennt“, eine Rolle spielte, später aber nicht mehr viel Bedeutung hatte³). Ein vielberufener Autor ist für Richard der universell gebildete Avicenna; von seiner großen Enzyklopädie „Buch der Genesung“ finden wir besonders die Physik (z. B. das zweite Buch derselben unter dem damals gebräuchlichen Titel *De caelo et mundo*, das sechste Buch mit der Überschrift *Liber sextus naturalium*) und Metaphysik und außerdem ein Kompendium aus Aristoteles' *De Animalibus* in neunzehn Büchern in Zitaten wieder⁴). Algazel kommt besonders mit der in seinem von Dom. Gundissalinus ins Lateinische übertragenen Werke *Makâsid al falâsifa* enthaltenen Physik und Metaphysik zu Worte; aus

¹) Vgl. Grabmann, *Gesch. der schol. Meth.* II. S. 92.

²) Qostâ ibn Lûqâ (864—923) wird von Richard unter dem Namen Constabulus eingeführt.

³) Vgl. Cl. Baumecker, *Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*. (Beitr. zur Geschichte d. Philos. d. Mittelalters. XIX. 3.) Münster 1916. S. 1. 3.

⁴) Vgl. zu letzterem Werke M. Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts.* (Sitz.-Ber. d. Philos.-Hist. Kl. d. K. Ak. d. Wiss. z. Wien Bd. 149. Abh. 4.) Wien 1905. S. 57.

der Physik entnimmt unser Meister Sätze in eschatologischen Fragen, wofür ja der arabische Denker besonderes Interesse hatte¹⁾). Auch Avempaces geschieht Erwähnung²⁾), vermutlich hatte Richard dessen Schrift über die Seele vor sich, wenn man nicht annehmen will, daß er aus zweiter oder dritter Quelle sein Zitat schöpfte. Daß Averroës, der „commentator“ des Philosophen im Kreise der arabischen Autoren, die der Meister benützt, nicht fehlt, ist selbstverständlich; seine Aristoteles-Kommentare und Paraphrasen lagen ja den Mittelalterlichen vielfach in den Handschriften zusammen mit den Aristoteles-texten vor. Öfter verwertet finden wir den Kommentar zur Physik und Metaphysik, zuweilen auch andere Abhandlungen des Philosophen, z. B. den Liber de substantia orbis³⁾). Im allgemeinen ist zu beobachten, daß Avicenna ungleich häufiger von Richard angerufen wird als der Kommentator, was seinen Grund darin haben mag, daß gerade Averroës als Typ der glaubensgefährlichen arabischen Philosophen galt⁴⁾).

Von jüdischen mittelalterlichen Philosophen wird Isaak Israëli mit seinem Liber de definitionibus nicht gar selten von unserm Franziskaner zitiert; das gleiche gilt von Rabi Moyses (Moses Maimonides), dessen philosophisches Werk „Führer der Umherirrenden“ stets ohne Angabe eines Titels — nur die capitula sind vermerkt — verwertet wird.

Von besonderem Interesse ist die Frage des Fortlebens fröh scholastischer Texte bei Vertretern der Hochscholastik.

Die Beobachtung M. Gr a b m a n n s⁵⁾), daß die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in vieler Hinsicht mehr als die Scholastik des zwölften Jahrhunderts unter dem Einflusse des Vaters der Scholastik, Anselms von Canterbury, stehe,

¹⁾ Ueberweg-Baumgartner S. 378.

²⁾ Sent. II. d. 22. a. 1. q. 3.

³⁾ Z. B. Sent. II. d. 14. a. 2. q. 2. contra 2.; d. 17. a. 1. q. 5. usf.

⁴⁾ An den Namen des Averroës knüpfte sich die irrige Lehre von der Einheit des Intellektes, die Siger von Brabant, der Führer des averroistischen Aristotelismus des 13. Jahrh., vertrat. Gegen ihn schrieb Thomas c. 1270 sein Werk De unitate intellectus contra Averroistas. Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 358 ff.

⁵⁾ Gesch. d. scholast. Meth. I. S. 337.

findet bei Richard eine sehr vielfache Bestätigung¹⁾. Auch der Summist Präpositinus, der gleichfalls von den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts noch zitiert wird²⁾, ist bei Richard nicht vergessen³⁾. Von dem naturwissenschaftlich interessierten Wilhelm von Conches (1080—1145) ist ein *Liber ad ducem Normannorum de naturalibus quaestionibus* erwähnt⁴⁾; es handelt sich um das *Dragmaticon philosophiae*, dem das Zitat wörtlich entnommen ist⁵⁾. Die Schrift Gilberts de la Porée (Gilbertus Porretanus), *De sex principiis*, die von Späteren oft kommentiert wurde⁶⁾, wird auch von Richard nicht selten zitiert. Den *Liber de articulis fidei* (*Ars catholicae fidei*), der höchstwahrscheinlich dem Nikolaus von Amiens zugehört und vielfach dem Alanus ab insulis zugeschrieben wurde⁷⁾, führt Richard ohne Angabe eines Autors ein; von Alanus selbst werden öfters die *Maximae theologiae* erwähnt und verwertet bei unserm Meister, auch ein *commentum* dazu findet sich zitiert⁸⁾. Einer der häufiger genannten Frühscholastiker ist Bernhard von Clairvaux, dessen Schriften und Predigten ja stets Interesse in der Scholastik fanden; ohne Autornamen kommt zu Worte die Schrift *De spiritu et anima* des Alcher von Clairvaux⁹⁾. Was von Bernhard gilt, trifft in noch höherem Maße von Hugo von St. Viktor (besonders von *De sacr. christ. fidei*!) und in gleichem Maße von Richard von St. Viktor bei unserm Meister zu.

¹⁾ Irrtümlich teilt Richard dem Anselm den *Liber de similitudine* (!) zu; es handelt sich um Eadmeri Monachi *liber de sancti Anselmi similitudinibus* (Migne, P. L. 159. 606 ss.).

²⁾ Vgl. Grabmann II. S. 552 f.

³⁾ Sent. IV. d. 45. a. 2. q. 3.

⁴⁾ Sent. II. d. 14. a. 3. q. 6.

⁵⁾ Dieses Werk ist ediert unter dem Titel *Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli*, Argentorati 1567. Das Zitat steht lib. 3 pag. 70 und ähnlich auch in der im *Dragmaticon* p. 5. als Jugendwerk charakterisierten *Philosophia* des Autors I. 2. c. 4. (Migne, P. L. 172. 58 und 99. 1140). Übrigens dürfte ein näherer Vergleich des *Dragmaticons* mit den *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath (erhalten in einer Incunabel s. a. et l. der Münchener Staatsbibliothek) nicht nur Ähnlichkeit in der literarischen Form, sondern auch vielfache inhaltliche Übereinstimmung ergeben.

⁶⁾ Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 319.

⁷⁾ Vgl. Grabmann II. S. 459 ff.

⁸⁾ Vgl. Grabmann II. S. 468 ff.

⁹⁾ Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 336 f.

Hugo wird nicht nur für philosophische und theologische, sondern auch für liturgische Quästionen gerne benützt. Als liturgische Quelle benützt unser Franziskaner einmal auch einen „Magister Guido archidiaconus Mormen“ mit einem Tractatus, quem fecit de officiis ecclesiae¹⁾. Gemeint ist offenbar Guido von Orchelles, der einen Traktat De officiis ecclesiae nach Ausweis einer Pariser Handschrift schrieb²⁾. Wilhelm von Auxerre wird, soweit wir sehen, von Richard mit Namen nicht erwähnt, obwohl Bonaventura und Alexander von Hales, Thomas von Aquin wie Petrus von Tarentasia (der spätere Papst Innozenz V.) namentlich auf ihn Bezug nehmen, lauter Meister, die, wie wir sehen werden, unserm Franziskaner wohl vertraut sind.

Wir können das buntfarbige Bild der Quellen Richards nicht abschließen, ohne darauf hinzuweisen, daß naturgemäß auch eine Reihe allgemeiner Nachschlagewerke Richard zur Verfügung standen: neben der Bibel die entsprechenden Glossen dazu³⁾, eine Heiligenlegende, das kirchliche Rechtsbuch mit der Ordinar- und andern Glossen⁴⁾, das Zivilrechtsbuch⁵⁾, das Realwörterbuch (Vocabulista, Elementarius, Grammaticus) des Papias⁶⁾ — einfach als Papias zitiert — und dazu eine stattliche Reihe von kanonistischen Schriftstellern, wie besonders der Kommentar zum vierten Sentenzenbuche zeigt. Es kommen von letzteren Autoren besonders in Betracht Heinrich von Segusia (Hostiensis)⁷⁾, dessen Apparat zu den Dekretalen Gregors IX. und dessen Summa (super titulis decretalium) er vielfach benützt; daneben wird auch die

1) Sent. IV. d. 12. a. 2. q. 4.; c. 12 wird zitiert.

2) Vgl. Grabmann II. S. 488¹⁾. Es handelt sich um Cod. lat. 17501 der Pariser Nationalbibliothek (s. XIII.), wo sich am Ende auf fol. 139 v—169 v von Guido v. Orchelles nach einer summa des Autors der oben erwähnte Traktat findet.

3) Es kam in Betracht die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo und die Intélinearglosse des Anselm v. Leron.

4) Richard betont mehrfach, daß er alia glossa benütze.

5) Auch Thomas benützt es öfter. Vgl., was das Studium des Zivilrechtes in den Orden anlangt, Hilarion Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des XIII. Jahrh. Freiburg 1904. S. 386 ff.

6) S. S. Götz, Das Glossar des Papias. S.-Ber. Akad. München 1903, S. 267 ff.

7) Vgl. Fr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechtes. Stuttgart 1877. II. S. 123 ff.

Summa des Raymundus (von Penaforte)¹⁾ öfter zitiert; andere kanonistische Schriftsteller wie Goffred von Trani²⁾, Durantis³⁾ usf. scheint unser Lehrer mehr aus zweiter Quelle einzuführen. Übrigens beruft sich Richard für seine Entscheidungen auch auf „neueste“ kirchliche Konzilien, so z. B. auf solche des Concilium bituricense, das im September 1276 unter dem Vorsitze des Legaten Simon sanctae Caeciliae cardinalis statthatte⁴⁾.

Wie benützt und wertet nun unser Franziskaner den vielgestaltigen Komplex von Quellen bzw. von auctoritates, der an ihn herantritt?

Was die äußere Art der Benützung anlangt, so wurde schon gelegentlich darauf hingewiesen, daß Richard das Bestreben zeigt, die Fundstellen seiner Zitate genauer anzugeben. Oft und oft begegnet es, daß er, und dies nicht bloß bei Augustinus, auch bei Boethius, Pseudo-Dionysius Areopagita, Gregorius, Anselmus, Cicero usw. in Werken, die entweder keine oder nur eine großzügigere Unterabteilung haben, genau den Fundort beschreibt. Gewissenhaft vermerkt er es oftmals, wenn er ein Zitat nicht der Originalquelle, sondern aus zweiter Hand, etwa aus dem kanonischen Rechtsbuch, entnimmt⁵⁾. Weiter ist zu beachten, daß unser Meister in der Zuteilung von Schriften an ihre Urheber eine gewisse Vorsicht obwalten läßt und sich lieber mit einem schlichten auctor libri . . . begnügt, als daß er aufs Geratewohl einen bestimmten Namen nennen würde. Es liegt ohne Zweifel ein gewisser kritischer Fortschritt in diesen Momenten.

Was die innere Bewertung der Quellen betrifft, so ist die Stellung zu den nichtchristlichen Philosophen von einigem Interesse. Schon aus der stattlichen Zahl der geschöpften dicta, besonders aus dem philosophus, ist ohne weiteres

¹⁾ Schulte S. 410 ff.

²⁾ Schulte S. 88 ff.

³⁾ Schulte S. 144 ff.

⁴⁾ Mansi Conc. Nov. Coll. XXIV. 167 ss.

⁵⁾ Es mag hier darauf hingewiesen sein, daß das Corpus Jur. Can. eine hervorragende Fundstelle patristischer Zitate für die Scholastiker abgab. Wir bemerken, daß die genauen Fundvermerke nicht etwa bloß in den Drucken sich finden, sondern auch, wie ein Blick in Clm 8078 s. XIII.—XIV. zeigt, den älteren Handschriften eignen, also doch ursprünglich sind.

ersichtlich, daß er diese Autoren hoch schätzt. Es sind diese Zitate bei Richard in einem sehr geringen Grade nur bloßes Ornament, wie dies etwa bei Bonaventura nicht behauptet werden kann¹⁾, vielmehr sucht der Lehrer philosophisches Gedankengut in theologische Gedankengänge einzubauen, mit Hilfe der Philosophie theologische Probleme zu klären und begrifflicher zu machen, was sich nicht zum wenigsten in seiner Sakramentenlehre zeigt.

In wohltuendem Gegensatz zu seinem ungefähr gleichzeitig schreibenden Ordensgenossen Servas Sanctus, der nicht gar selten von *vani et stulti philosophi* spricht²⁾, und Petrus Olivi, der manche Ausfälle gegen die Philosophen sich gestattet³⁾, benützt Richard nicht nur philosophisches Gut — dies tun die beiden genannten Meister auch —, sondern er schätzt auch die Denker mit den Gedankenergebnissen. So bemerkt er denn gerade an einer Stelle, wo er einem Philosophen, Avicenna, einen Irrtum nachweisen muß: *Adduxi ergo sua verba ista ad ostendendum, quomodo philosophi aliquando tangebantur a quodam radio veritatis, defective tamen, quia defectus erat ex parte eorum*⁴⁾. Die philosophische Erkenntnis erscheint hier — ganz augustinisch — als Einstrahlung der unwandelbaren Wahrheit, die Quelle aller Wahrheit unter den Menschen ist, wobei freilich Mängel der Erkenntnisse möglich sind wegen der Defektibilität der Erkennenden.

Wenn solche Irrtümer den Philosophen unterlaufen, so kennzeichnet sie der Meister auch als solche, besonders wenn er glaubt, daß Glaubenswahrheiten durch sie gefährdet werden; dies ist z. B. der Fall in der gerade zu Richards Zeit viel erörterten Frage von der Möglichkeit ewiger Welterschöpfung⁵⁾. Die Anschauung des Avicenna, der diese Möglichkeit

¹⁾ Vgl. M. Grabmann, Die philosoph. u. theolog. Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. (Theolog. Studien d. Leo-Gesellschaft H. 14.) Wien 1906. S. 24.

²⁾ Über ihn vgl. M. Grabmann, Der Liber de exemplis naturalibus. (Franziskan. Stud. VII. 1920.) S. 85—117. S. Clm 14 749 (fol. 1—75 v, 213 r—248 v), wo Auslassungen im genannten Sinne zu finden sind.

³⁾ Vgl. M. Grabmann, Geschichte der mittelalterl. Philosophie (Sammlung Götschen Nr. 826). 1921, S. 41.

⁴⁾ Quodlib. I. q. 1.

⁵⁾ Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. I. p. 549. error 90. 91.

bejahte, nennt unser Meister falsch und irrig¹⁾. An anderer Stelle führt er, allerdings unter dem Eindrucke mehrerer von Stephan Tempier 1277 verurteilter Sätze, einige Ansichten Avicennas und Algazels als glaubenswidrig auf²⁾.

Anderseits ist aber Richard bemüht, den Philosophen eine wohlwollende Deutung angedeihen zu lassen, was sich gerade in der eben genannten Streitfrage der Möglichkeit ewiger Welterschöpfung gegenüber Aristoteles zeigt³⁾, oder er sucht ihm irrtümlich erscheinende Ansichten der Philosophen aus andern Äußerungen derselben Denker richtig zu stellen⁴⁾.

Daß Richard in Verwendung philosophischer Zitate wie in der Benützung der auctoritates überhaupt den Sinn derselben nicht immer nach dem ursprünglichen Gehalte wiedergibt oder daß er sie stillschweigend umdeutet, ist nicht nur seine, sondern mehr allgemein scholastische Gepflogenheit⁵⁾.

Mit den vorausgehenden Erörterungen sind wir einem durchgreifenden scholastischen Problem wenigstens nahegerückt, nämlich dem nach dem Verhältnis von auctoritas und ratio. Richard spricht sich im Prologus seines Sentenzenkommentars darüber in dieser Weise aus: *Causa finalis (sc. huius operis) duplex est: forma tractatus et forma tractandi. forma tractatus est divisio libri in libros partiales et librorum partialium in distinctiones et distinctionum in capitula. Forma tractandi est modus agendi, qui tangitur in hoc: Abscondita produxit in lucem⁶⁾, optimus enim modus producendi in lucem est procedere per auctoritates et rationes, quia auctoritas inclinatur ad credendum et ratio illuminatur ad intelligendum et credere praeparat viam intellectui ad veritatis intelligibilem cognitionem.*

¹⁾ Sent. I. d. 44. a. 1. q. 3. Vgl. Sent. II. d. 1. a. 3. q. 4.

²⁾ Quodlib. III. q. 12.

³⁾ Sent. II. d. 1. a. 3. q. 4. ad 4.

⁴⁾ Z. B. Sent. I. d. 1. a. 4. q. 2.; Quodlib. I. q. 1.

⁵⁾ Vgl. G. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin. München 1904 (Sitz.-Ber. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. bayr. Ak. d. Wiss. 1904 H. 4. S. 535—602).

⁶⁾ Das Wort ist aus Job 28, 11 und gibt Richard das Motto für seinen Prologus, wie ja im 13. Jahrh. die Sentenzenkommentatoren gerne solche Prologi an die Spitze ihres Commentum stellten. Vgl. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. Freiburg i. Br. 1919. S. 45.

So sind also für Richard die beiden Grundsäulen seiner Methode, seiner *forma tractandi*, *auctoritas* und *ratio*! Freilich setzt er daneben vielfach, besonders in philosophischen und ähnlichen Materien, ein Drittes, die *experientia*. Unter die Dreiheit *auctoritas*, *ratio*, *experientia* gruppiert der Meister oft und oft seine Beweisführung¹⁾, und auch im Schlußwort seines Kommentars unterstreicht er mit Nachdruck diese Trias²⁾.

Wie hoch er dabei die *ratio* wertet, zeigt die gelegentlich der Erörterung einer allerdings naturphilosophischen Frage gemachte Bemerkung, es entspreche die eine Meinung der Autorität des Philosophen und seines Kommentators, des Avicenna und des Algazel, und, was das Größere sei, der Vernunft³⁾; die hohe Wertschätzung der *ratio* zeigt sich auch darin, daß er zuweilen unter verschiedenen probablen Meinungen nicht jener den Vorzug gibt, welche die besseren *auctoritates*, selbst theologische, für sich hat, sondern jener, welche *facilius intelligibilior* ist⁴⁾.

Die Hervorkehrung der *experientia* in der Methodik des Beweises darf nicht verwundern, wenn man sich erinnert, daß der Lehrer aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner Jugend durch die mathematisch und naturwissenschaftlich interessierte Oxforder Schule gegangen ist; in der Tat zeigt Richard reges Interesse für naturwissenschaftliche und verwandte Fragen⁵⁾ und mancherorts eine scharfe Beobachtungsgabe⁶⁾.

¹⁾ Z. B. Sent. II. d. 30. a. 5. q. 1. Quodlib. I. q. 9. 17 Quodlib. III. q. 10. usw.

²⁾ Si quid autem dixi novum in hoc quarto vel in aliquo aliorum librorum, quod non sit confirmatum auctoritate solida vel ratione necessaria vel certa experientia, intendo etc.

³⁾ Sent. II. d. 14. a. 1. q. 3.

⁴⁾ Z. B. Sent. IV. d. 1. a. 4. q. 1.; d. 49. a. 4. q. 5. S. auch Quodlib. II q. 4 in fine.

⁵⁾ Vgl. besonders auch Quodlib. III. q. 10.—13., wo die Probleme der Auto- und Fremdsuggestion, des Traumsehens usw. besprochen werden, S. E. Portalié, L'hypnotisme au moyen-âge: Avicenne et Richard Middleton, Etudes relig. philos. hist. litt. 55. 1892.

⁶⁾ Z. B. Sent. IV. d. 10. a. 5. q. 2. Contra 1., a. 6. q. 1. ad 3. (Vgl. P. Duham, Etudes sur Léonard de Vinci, 2me série, Paris 1909, p. 442 s.: Erklärung der Wurfbewegung); Quodlib. I. q. 11.; III. q. 12.

Die Betrachtung über die namentlich angeführten Quellen hat uns zu einem kurzen Exkurs über auctoritas und ratio bei Richard veranlaßt. Von nicht minderer Bedeutung ist die Stellung zu den ungenannten Quellen und Autoren, zu den quidam, aliqui usw., mit andern Worten, die Stellung Richards zu seinen Zeitgenossen bzw. unmittelbaren großen Vorgängern, seine Haltung im Rahmen der philosophisch-theologischen Zeitströmungen.

Ende des dreizehnten Jahrhunderts, also in den Jahren, wo unser Meister lehrte und schrieb, standen sich der ältere Augustinismus und der durch Albert d. Gr. angebahnte und durch Thomas zur Höhe geführte jüngere Aristotelismus in scharfer Opposition gegenüber¹⁾.

Wir müssen uns erinnern, daß Richard von der vorwiegend augustinisch orientierten Franziskanerschule herkam. Fr. Ehrle²⁾ reiht unsern Lehrer mit Petrus Johannis Olivi, Roger von Marston, Nikolaus von Occam und Johann de Persora zusammen in eine zweite Generation von Schülern des Doctor Seraphicus ein. Es ist auch selbstverständlich, daß unser Lehrer sich dem ihn in seinem Orden mächtig umgebenden Augustinismus mit seinen traditionellen Eigenlehren nicht völlig entziehen konnte.

Allein wie es im Dominikanerorden Lehrer gab, die ihre Sympathien zwischen dem Typus des Aristotelismus, Thomas von Aquin, und dem Typus des Augustinismus, Bonaventura, teilten — Petrus von Tarentasia († 1276 als Papst Innozenz V.) gehört hieher —, so gab es auch bei den Franziskanern Meister, die eine unleugbare Hinneigung zu Thomas in ihren Werken bekunden; ein solcher Magister ist unser Richard. Schon Dionys der Karthäuser macht auf diese Tatsache aufmerksam, indem er zugleich andeutet, daß Richard gleich Petrus von Tarentasia gerne eine vermittelnde Haltung einnimmt³⁾.

¹⁾ Zur Literatur über diesen Widerstreit vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 178*.

²⁾ Innsbrucker Z. f. kath. Theol. VII. (1883) S. 40 f.

³⁾ De consolatione philosophiae l. 1. pros. 6. a. 26. (Opera XXVI. p. 147. Tornaci 1906): Venerabiles autem doctores Petrus de Tarentasia, qui et summus pontifex fuit, Richardus quoque de Mediavilla, qui et Doctor solidus appellatur, et prae ceteris sequitur Thomam, in talibus ut frequenter ad nullam

Gewiß tradiert Richard in seinen Anschauungen¹⁾ eine Reihe von Meinungen der augustinisch-franziskanischen Überlieferung. Gleich in der Einleitung²⁾ seines Kommentars betont er im Sinne der auf das Religiös-Praktische, Affektive gehenden Tendenz der Franziskanerschule, daß die Theologie eine *scientia practica* sei. Den Willen erklärt er als die *nobilissima potentia in anima*³⁾, wobei freilich zu beachten ist, daß er zwischen der Seele und ihren Potenzen nur einen logischen bzw. relativen Unterschied statuiert⁴⁾.

Richard hält die Ewigkeit der Weltschöpfung für eine sich widersprechende Annahme⁵⁾. Gott könnte nach ihm eine Materie ohne Form erschaffen⁶⁾. Ebenso behauptet er die Möglichkeit einer geistigen Materie⁷⁾. Die Materie ist nicht Prinzip der Individuation, weswegen denn Gott auch mehrere Engel derselben Spezies erschaffen könnte⁸⁾. Den realen Unterschied zwischen Essenz und Existenz lehnt er ab⁹⁾. An der Pluralität der substantialen Formen hält er entschieden fest¹⁰⁾.

Er bekämpft die Lehre, daß das Allgemeine aktuell in den Individuen existiere. Ein Universale im eigentlichen Sinn ist ihm nur das universale in *praedicando*¹¹⁾. — Wir dürfen

partem divertunt, sed qualiter utraque opinio probabiliter possit teneri declarant. Vgl. auch das Urteil Scheebens, Handbuch d. kath. Dogmatik I. S. 432. Eine Mittelstellung nehmen neben Richard in der Franziskanerschule nach Bonaventura auch ein Petrus Olivi, Petrus de Trabibus und Wilhelm von Ware, besonders in erkenntnistheoretischen Fragen. Vgl. B. Jansen, Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin 1921. S. 27 f.

¹⁾ Zu Richards Anschauungen s. A. Stöckl, Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters II. S. 758 ff., B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II. 2. S. 109 ff., M. de Wulf, Hist. de la Philos. Médiévale. Louvain-Paris 1912 4me éd. p. 387, R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus (Stud. z. Gesch. d. Theol. und Kirche V.). Leipzig 1900. S. 16 ff., Ueberweg-Baumgartner S. 457 f., P. Minges, Skotistisches bei Richard v. M., Tüb. Theol. Quartalschr. 1917—19, S. 60—79, 269—304.

²⁾ Sent. I. prol. q. 4.

³⁾ Sent. I. d. 17. a. 1. q. 1. 3.

⁴⁾ Sent. I. d. 3. p. I. a. 2. q. 1.

⁵⁾ Sent. II. d. 1. a. 3. q. 4.

⁶⁾ Sent. II. d. 12. a. 1. q. 4.

⁷⁾ Sent. II. d. 3. a. 1. q. 2.

⁸⁾ Sent. II. d. 3. a. 5. q. 1.

⁹⁾ Quodlib. I. q. 8.

¹⁰⁾ Sent. II. d. 17. a. 1. q. 5. Vgl. dazu besonders den unedierten Traktat *De gradibus formarum* und Qu. disp. 39.

¹¹⁾ Sent. II. d. 3. a. 3. q. 1.

hier eine Wendung zum Nominalismus bei Richard sehen. — Der Intellekt erkennt das Individuelle unmittelbar¹⁾).

Das sind lauter Anschauungen, die sich in der Linie der Lehre des Ordens des Autors bewegen und von der thomistischen Doktrin mehr oder weniger wegführen. Allein daneben folgt Richard gerade in grundlegenden Fragen dem Aquinaten.

In der Erkenntnislehre lehnt er sich, soweit die uns vorliegenden Quellen sehen lassen, im allgemeinen entschieden an Thomas an²⁾; die augustinische Theorie der rationes aeternae wird völlig abgeschwächt in dem Sinne, daß nur ein ursächlicher Zusammenhang des „schöpferischen Ursprunges unseres natürlichen Verstandeslichtes aus Gott“ bleibt³⁾. Den ontologischen Gottesbeweis Anselms lehnt Richard⁴⁾ mit Thomas gegen seine Ordensschule ab. Freilich ist dabei zu beachten, daß Richard die Argumentation Anselms nicht da angreift, wo sie nach gewöhnlicher Auffassung ihre Schwächen hat, sondern aus psychologischen Erwägungen das Argument ablehnt⁵⁾.

Weiter erklärt Richard, wie wir sahen, die Möglichkeit einer geistigen Materie und ist dann doch in der Frage der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen unentschieden⁶⁾. Ähnlich betont er den Primat des Willens und räumt dann doch im Anschlusse an Thomas⁷⁾ in seiner Abhandlung über die *vita contemplativa*⁸⁾ dem Intellekt die führende Rolle ein, indem er vom Zentralakt dieser *vita*, der

¹⁾ Qu. disput. 43. S. A. Daniels, Anselmzitate bei Roger von Marston, S. 48⁴. Vgl. dazu noch C. Michalski, *Les courants philosophes à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*. Cracovie 1921. S. 3f.

²⁾ S. A. Stöckl S. 758 f.

³⁾ S. De humanae cognitionis ratione *Anecdota*, Quaracchi 1883 S. 235. 245. Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 457.

⁴⁾ Sent. I. d. 3. a. 1. q. 2. ad 1. Vgl. A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise* (Beitr. z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalt. VIII. 1. 2.). Münster 1909. S. 84 ff.

⁵⁾ Erst im corpus articuli citati berührt Richard den Unterschied der Erkennbarkeit eines Dinges per se ex parte sua und der Erkennbarkeit desselben quoad nos. Vgl. K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theologie bis zu Schleiermacher*. Leipzig 1911. S. 86 f.

⁶⁾ Sent. II. d. 17. a. 1. q. 1.

⁷⁾ S. th. I. II. q. 180.

⁸⁾ Sent. III. d. 35. a. 1.

contemplatio, erklärt, sie sei Sache des Intellekts allein¹⁾. Die beatitudo besteht im Jenseits nach ihm nicht im Willen, im Affekt allein, sondern sie besteht in actu intellectus et voluntatis simul²⁾. — So zeigt sich das Bestreben bei unserm Franziskaner, selbst solche augustinisch-franziskanische Lehren, die er adaptiert hat, noch abzustumpfen.

Die Lehre von den rationes seminales erfährt dadurch, daß er diesem Terminus einen ganz weiten Inhalt gibt, eine förmliche Aushöhlung³⁾.

Indes könnte schließlich von einer weitgehenden Annäherung an Thomas noch keine Rede sein — Richard trägt ja auch eine Reihe selbständiger oder zu Skotus überleitender Ansichten vor⁴⁾ —, fiele nicht die Gesamthaltung des Meisters in die Wagschale.

Diese äußert sich darin, daß sich Richard, besonders in theologischen Fragen, auch wenn dieselben unbestritten waren, gerne an Thomas, und zwar mehr an seinen Sentenzenkommentar, anschließt. Es ist bei Richard schwerer, wörtliche Anlehnungen an Alexander von Hales oder Bonaventura nachzuweisen als wörtliche Entnahmen aus Thomas oder aus dem Thomas doch recht nahestehenden Petrus von Tarentasia aufzuzeigen, wie unsere Titelabhandlung darzutun wird.

Der thomistische Einfluß zeigt sich aber dann besonders in der Art und Weise der äußeren methodischen Behandlung des Stoffes. Ein corpus quaestionis bei Richard erinnert in seiner Geschlossenheit, in seiner Ruhe und in seiner terminologischen Klarheit und Sicherheit viel mehr an Thomas als an andere Lehrer.

Ursprünglich tritt in den scholastischen Quästionen das corpus, die solutio, gegenüber dem Sic et non, den Reihen der opposita und ihrer Lösungen, zurück. Bei Alexander, Albert d. Gr. und auch Petrus von Tarentasia ist dies zuweilen noch zu beobachten. Bei Richard dagegen liegt im allgemeinen der

¹⁾ l. c. q. 1. Dem Affekt räumt er eine ähnliche Rolle ein wie Thomas: Die Liebe ist Ausgang und Ziel der Beschauung.

²⁾ Sent. IV. d. 49. a. 1. q. 6.

³⁾ Sent. II. d. 18. a. 1. q. 2.

⁴⁾ Vgl. P. Minges a. a. O.

Nachdruck wie bei Bonaventura und besonders Thomas auf der Hauptlösung, ja es fallen gar nicht selten die Einwände und die Lösungen bei ihm völlig weg; er deutet damit einen Umschwung an, der „etwa im zweiten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts klar zutage“ tritt¹⁾).

Ein weiterer Fortschritt ist darin zu finden, daß Richard in seinem Kommentar stets nur eine Quästion äußerlich abgeschlossen behandelt. Albert d. Gr. reiht oft mehrere Unterfragen in einen Artikel ein, desgleichen hat Bonaventura seine quaestiones coincidentes; Thomas und Petrus von Tarantasia haben in ihren Kommentaren die Gepflogenheit, mehrere quaestiunculae in der Weise zusammen zu behandeln, daß sie zuerst die verschiedenen Reihen der opposita, dann die corpora und endlich die Lösungen der Einwände nach Gruppen vorführen. Dieses Verfahren hebt nicht gerade die Übersichtlichkeit. Richard löst diese Verkoppelung und nimmt nur einen Fragepunkt in einer geschlossenen Quästion zur Behandlung; als Vorbild schwebte ihm dabei wohl die Summa theologiae des Aquinaten vor.

Noch in einem andern Punkte gemahnt unser Meister an Thomas. In seinem Prologus zur Summa theologiae sieht der Aquinate ein Haupthindernis des gedeihlichen Studiums für die Novizen der hl. Wissenschaft darin, daß in den herkömmlichen Lehrbüchern viele unnütze Quästionen, Artikel und Argumente behandelt wurden, daß mehr nach zufällig sich ergebenden Gesichtspunkten denn nach dem ordo disciplinae der Stoff gruppiert sei, und daß endlich eine allzu häufige Wiederholung von schon Behandeltem Überdruß und Verwirrung bei den Hörern verursache. Diese Fehler will der hl. Lehrer vermeiden²⁾).

Auch Richard scheint diese Absicht vorgeschwebt zu haben, wenn auch die Verwirklichung für ihn wegen des durch die Sentenzen gegebenen Fadens schwerer war als für Thomas in der freieren Schürzung einer Summe. Vor allem fallen

¹⁾ Vgl. Fr. Pelster, Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrh. (Franzisk. Studien VIII.) 1921, S. 61.

²⁾ M. Grabmann, Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin, hat diesen Prolog und seine Gedanken seiner Einführung zugrunde gelegt.

bei Richard — wir werden darauf öfter in der Sakramentenlehre hinweisen — eine Reihe von Fragen, die andere Meister lang und breit behandelt, entweder ganz weg, oder sie werden kurz erledigt. Dann zeigt sich die Planmäßigkeit seiner Arbeitsweise, die sich auch durch die vom Zwang der Sentenzenordnung diktierte Gruppierung nicht völlig unterdrücken lassen will, darin, daß er oft und oft diese und jene Frage der Behandlung einem späteren Buche zuweist. Unnütze Wiederholungen vermeidet er dadurch, daß er seine Leser auf frühere Darlegungen aufmerksam macht. So sagt er denn selbst einmal mit einer an Thomas erinnernden Ausdrucksweise: *et ideo de ista (sc. quaestione) nunc supersedeo, ut repetitio inutilis evitetur*¹⁾.

So hat es Richard in der Tat erreicht, daß sein Sentenzenkommentar im Vergleich zu andern, z. B. zu dem des hl. Bonaventura, entschieden kürzer und auch übersichtlicher geworden ist; es teilt sein Werk übrigens diesen Vorzug mit dem Kommentar des Petrus von Tarentasia²⁾.

Wir gehen wohl nicht irre, wenn wir annehmen, daß der Sentenzenkommentar Richards auf Grund dieses und der oben angedeuteten Vorzüge sein Ansehen genossen hat. In der Schule hatte unser Meister ein berechtigtes Ansehen.

Um dieses Fortleben, besonders im Franziskanerorden, zu verstehen, muß man beachten, daß dieser Orden lange in der Wahl eines Ordensdoctors schwankte. In der vom Generalkapitel von Cahors 1337 veröffentlichten Studienordnung werden die Lektoren nur angewiesen, an die dicta alter und approbierter Lehrer sich zu halten, wie sie es vor Gott und ihrem Gewissen verantworten könnten. Ja auch in den vom Generalkapitel in Terni 1500 publizierten Constitutiones

¹⁾ Sent. IV. d. 5. a. 1. q. 4. Vgl. dazu auch Quodlib. III. q. 1.

²⁾ Dieser Kommentar erfreute sich, wie die Unmenge der erhaltenen Handschriften beweist, einer ungemeinen Beliebtheit. Gedruckt wurde der Kommentar nur einmal Tolosae 1649—1652; dieser Druck ist recht selten. Von dem Kommentar des Petrus v. T. scheint, was man bisher kaum beachtete, das Compendium theologiae veritatis des Hugo v. Straßburg mehr abhängig zu sein als von den anderen Quellen, die man dafür namhaft machte. Auch sonst scheint der Kommentar gerne zu kürzeren commenta verwendet worden zu sein. So erinnert Clm 16 091 (geschrieben erste Hälfte des 14. Jahrh.), der das 4. Buch der Sentenzen in kurzen Quästionen ohne opposita und solutiones kommentiert, sehr lebhaft an Petrus v. T.

Alexandrinae ist nur von einem Studentiennum die Rede, in welchem die vier Sentenzenbücher mit dem Kommentar des doctor subtilis oder eines andern, etwa des Alexander von Hales, des Bonaventura, des Franz Mayronis oder des Richard von Mediavilla zu lesen seien; denn die Subtilitäten (acumina) des Skotus zu erreichen, sei nicht jedermanns Sache. Erst die vom Generalkapitel von Valladolid 1593 erlassenen Statuten bestimmen Skotus als Ordenslehrer. Es wird aber bemerkt, daß auch Bonaventura daneben benützt werden kann¹⁾.

Ein interessantes Dokument beweist uns, daß schon zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts, also zu einer Zeit, wo Richard wohl noch lebte, der Sentenzenkommentar des Meisters zu den gebräuchlicheren Handbüchern der Pariser Theologiestudierenden gehörte. Unterm 24. Februar 1304 wurde von einer Kommission Pariser Universitätslehrer eine Liste herausgegeben, in der für die Pariser Buchhändler die Preise für die notwendigen Schulbücher festgesetzt wurden. Es handelt sich meist um Textbücher, dann aber auch um Werke des Thomas von Aquin, des Nikolaus von Gorham, des Ägidius von Rom, des Jakob von Viterbio, des Petrus von Alvernia, des Heinrich von Gent, des Gottfried von Fontaines und einiger anderer. Von Richard ist der ganze Sentenzenkommentar nach Preis und Buchumfang vermerkt²⁾.

Auch andere Tatsachen beweisen den frühzeitigen Schulgebrauch unseres Lehrers. In der Bibliothek des Konventes des hl. Franz von Assisi³⁾ findet sich eine 1381 geschriebene, von Jacobus de Trisancto hergestellte Abbreviation eines Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen, der in der Hauptsache aus Richard ausgezogen ist; in der Laurentiana in Florenz werden in einer Handschrift des vierzehnten Jahrhunderts quaedam extracta ex libris fratris Riccardi de Me-

¹⁾ Vgl. zu den vorstehenden Ausführungen Fr. Ehrle, Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. (Stimmen aus Maria-Laach XVIII. [1880] S. 292 Anm. 1); s. auch Ders., Die neue Schule des hl. Bonaventura. Ebd. XXV. (1883) S. 16 f.

²⁾ Denifle-Chatelain, Chartular. Univ. Par. II. n. 642 p. 107 ss.

³⁾ Jetzt Assisi, Biblioteca Comunale 148; vgl. Sbaralea p. 634.

diavilla Ordinis Minorum aufbewahrt¹⁾); ein Miszellankodex der Bibliothèque Mazarine in Paris hat in einem ebenfalls im vierzehnten Jahrhundert geschriebenen Teile Exzerpte aus Werken Richards zusammen mit solchen aus Schriften des hl. Thomas von Aquin, des Ägidius von Rom, des Petrus von Tarentaise, des Alexander von Hales, des hl. Bonaventura, des hl. Augustin, des John Pecham, des Heinrich von Gent und einiger anderer Meister²⁾. Eine Handschrift in Erlangen von 1469 stellt Quästionen aus den Sentenzenkommentaren Bonaventuras und Richards zusammen³⁾; in einem Münchener Kodex hat sich ein Studienbeflossener im fünfzehnten Jahrhundert die Anschauungen Richards über Gottesverehrung und ähnliches exzerpiert⁴⁾.

Alle diese Abbreviationen bzw. Auszüge, die sich wohl bei einläßlicher Untersuchung besonders der ehemaligen Franziskanerbibliotheken noch vermehren ließen, zeigen, mit welchem Interesse man die Werke Richards im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert las. Das gleiche tut dar die ausgiebige Benutzung unseres Lehrers durch andere Autoren bzw. die Stellungnahme späterer Doctoren zu seinen Ansichten.

Der Minorit Asteanus nimmt in seiner nach 1317 verfaßten, vielgelesenen Summa de casibus⁵⁾ wohl zuerst, und zwar sehr ergiebig, Ausführungen Richards, besonders aus dem vierten Buche seines Sentenzenkommentars, auf; Duns Skotus nimmt, in seinem Opus Oxoniense besonders, oft und oft kritisch zu Darlegungen seines Ordensgenossen Stellung — dies wohl nicht, ohne die Annäherung an Thomas empfunden zu haben —, freilich lehnt er sich gar nicht selten positiv an Richard an. Guido de Monte Rocherii (Guy de Montrocher), der als Pfarrer zu Ternel in Aragonien 1333 eine viel abgeschriebene und gedruckte Art Pastoraltheologie un-

¹⁾ Cod. Bibl. Laurenziana (Ex Bibl. S. Crucis) Plut. VII. Sin. Cod. VIII. p. 267—360. s. XIV.

²⁾ Paris, Bibl. Mazarine MS. 732. 6. Teil. s. XIV.

³⁾ Univ. Bibl. 639. fol. 1—112.

⁴⁾ Clm 3549. s. XV.

⁵⁾ Kirchenlex. I. 1523 f.

ter dem gewöhnlichen Titel *Manipulus curatorum* verfaßte¹⁾, zitiert Richards *commentum*²⁾. Der christliche Averroist Johannes Baconis (auch Baconthorp, † 1346)³⁾, ein englischer Karmelit, nimmt öfters Bezug auf Richard⁴⁾. Sehr reichlich hat der Skotist Wilhelm Vorillon († 1464) in seinem *Sentenzenkommentar* Richards Werke verwertet; in seinem *Vademecum vel Collectarium non opinionis Scoti, sed opinionum in Scoto nullatenus signatarum*⁵⁾ wird Richard vielfach als Vorläufer skotistischer Ansichten aufgezeigt⁶⁾. Der große katholische Theologe aus der Reformationszeit, Johann Eck, hat unsern Lehrer gleichfalls gekannt und geschätzt⁷⁾. In der Zeit der wiedererblühenden Scholastik hat der berühmte Jesuitengelehrte Henrico Henriquez in seiner *Summa theologiae moralis* nicht gar selten auch auf unsern Meister als einen Klassiker der Hochscholastik zurückgegriffen⁸⁾. Mehr aber als bei den genannten früheren wie späteren Schriftstellern ist Richard bei Dionys dem Kartäuser († 1471) in seinem *Sentenzenkommentar* sowohl wie in andern Werken zu Worte gekommen; Dionys hat zugleich, wie schon bemerkt, eine gute Charakteristik des Meisters gegeben.

Charakteristisch für die Auktorität unseres Franziskanus im fünfzehnten Jahrhundert sind einige Berufungen auf seine Lehre in dogmatischen Streitfragen. Die Theologen des Konstanzer Konzils wiesen bei Verurteilung der Ansicht Wicleffs über das Altarssakrament auch auf unsern Doctor hin⁹⁾; auf dem Basler Konzil führt Johannes von Ragusa O. Pr. in einer Predigt über die Kommunion unter beiden

¹⁾ Thalhoffer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik. Freiburg 1912. I. S. 131.

²⁾ Die näheren Belege bei Sbaralea p. 633.

³⁾ Vgl. Ueberweg-Baumgartner S. 545.

⁴⁾ Die Einzelnachweise s. bei Sbaralea p. 633.

⁵⁾ Vgl. Frz. Pelster, Wilhelm Vorillon S. 58 f.

⁶⁾ Ein Vergleich dieses Büchleins mit den Bemerkungen der Herausgeber der Werke Richards und des Duns Scotus (L. Wadding) zeigt, daß diese Editoren das *Vademecum* sehr wohl benützten.

⁷⁾ Vgl. J. Greving, Johann Eck als junger Gelehrter (Reformationsgesch. Stud. u. Texte. H. 1.). Münster 1906. S. 35. 93. 114.

⁸⁾ Vgl. Kirchenlex. V. 1774 ff.

⁹⁾ Mansi, Conc. Coll. XXVIII. p. 59.

Gestalten unter andern hervorragenden Scholastikern auch Richard an¹⁾. Als 1462 der Observant Jacobus de Marchia die Ansicht vertrat, es sei die divinitas vom Blute Christi, als der Herr am Kreuze hing, getrennt gewesen, und darob vom Dominikaner-Inquisitor in einen Prozeß verwickelt wurde²⁾, berief er sich in seinem Rechtfertigungsschreiben auf Franz Mayronis, Bonaventura und die *sententia Richardi de Mediavilla in theologia et utriusque iuris peritissimi*; es würden, so betont er, diese Meister jetzt noch in den Schulen gelesen.

In einem Inquisitionsprozeß in Sachen der täglichen Kommunion in Augsburg vom Jahre 1480—82 spielt neben Augustinus, Thomas von Aquin, Albertus M., Bonaventura und Petrus von Tarentaise auch unser Richard als Auktorität eine Rolle³⁾.

Das ausgehende vierzehnte Jahrhundert gab unserm Gelehrten auch seinen *E h r e n t i t e l*⁴⁾; derselbe lautet gewöhnlich *Doctor solidus* (seltener *D. fundatissimus*, *D. copiosus*, *D. communis* usw.)⁵⁾. Richard bekam diesen Titel wie so viele andere Franziskaner im Zusammenhang mit der Begründung der fünf deutschen Hochschulen in den Jahren 1348—1388; an all diesen neuen Universitäten waren theologische Fakultäten. Selbstverständlich traten auch die Franziskaner auf den Plan. Es war nur naturgemäß, wenn „in so bewegter Zeit die klösterlichen Genossenschaften die Stammbäume ihrer Ordensschulen aufs Laufende setzten und ausschmückten“⁶⁾. Deutschland war also das Land, wo diese jüngeren Titel nach dem Vorbild der älteren, aber sparsamer ausgeteilt und auszeichnenden Beinamen vergeben wurden. Es ist bezeichnend, daß der *italienische* Ordenschronist die-

¹⁾ Mansi, Conc. Coll. XXIX. p. 758.

²⁾ *Analecta Franciscana* II. 393 ss.

³⁾ S. A. M. Koeniger, Ein Inquisitionsprozeß usw. Bonn u. Leipzig 1923. S. 26, 28, 47.

⁴⁾ Vgl. Fr. Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer. (Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol. und hist. Kl. Jahrg. 1919. 9. Abh.) München 1919.

⁵⁾ In den von Ehrle S. 37 ff. gegebenen Listen führt Richard stets den Titel *D. solidus*, in einer derselben, der spätesten, auch den Titel *D. communis*; spätere, gedruckte Quellen (S. 26) geben auch die Titel *D. copiosus* und *D. fundatissimus*.

⁶⁾ Fr. Ehrle S. 24 f.

ser Zeit, Bartholomäus Albizzi a Pisis¹⁾, von der Titulatur unseres Meisters nichts weiß, während er bei andern Ordensgenossen die älteren Beischmückungen nicht vergißt²⁾).

Zum Schlusse seien noch einige Bemerkungen über das vierte Buch des Sentenzenkommentars Richards, das die Sakramentenlehre enthält, beigelegt. Es ist jenes Buch, das, wie schon die zahlreicheren Handschriften, Exzerpte und Drucke zeigen, am meisten geschätzt war und ihm bei allen Biographen das Lob eingetragen hat, neben philosophischen und theologischen auch besonders bemerkenswerte kanonistische Kenntnisse zu besitzen³⁾.

Marianus⁴⁾ faßt den Eindruck, den seine Zeitgenossen im fünfzehnten Jahrhundert von dem Kommentar unseres Meisters zum vierten Buche der Sentenzen hatten, beim Vergleiche mit andern Kommentaren zu diesem Buche in die Worte: Dicitur autem omnes alios Doctores excellere in quarto. In der Tat bot der Kommentar neben einer klaren dogmatischen Theologie der Sakramente und der eschatologischen Fragen moraltheologische, pastorelle, kanonistische Entscheidungen in einem Maße und einer Gediegenheit, daß das Buch sich zur gründlichen Ausbildung des Theologen und Seelsorgers in dem für das kirchliche Leben so wichtigen Lehrteile der Sakramente vorzüglich eignete.

Eine Darstellung der Sakramentenlehre Richards von Mediavilla verdient daher ein gewisses Interesse. Wir haben unserer Darstellung den Text der Venediger Ausgabe von 1507—09 zugrunde gelegt⁵⁾, der, abgesehen von einer Reihe

¹⁾ De conformitate Vitae F. Francisci. *Analecta Francisc.* IV. p. 339.

²⁾ An. Francisc. IV. p. 337. Frater Joannes Scotus, qui doctor subtilis nominatur; p. 338 heißt es von dem später als Richard schreibenden Petrus Aureoli († 1322): Frater Petrus Aureoli, facundus in theologia magister. Auch sonst finden sich, wenn auch spärlich, in der Liste Albizzis offenkundige Anklänge an ältere Ehrentitel.

³⁾ Vgl. B. Kurtscheid, Die Tabula utriusque iuris des Johann von Erfurt. (*Franzisk. Stud.* I. 1914) S. 269—271. Ders., Heinrich von Merseburg, ein Kanonist des XIII. Jahrhunderts. (*Franzisk. Stud.* IV, 1917 S. 239—253), S. 243.

⁴⁾ *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum.* In: *Archiv. Franciscan. Hist.* II. (1909) p. 462.

⁵⁾ Wo wir im folgenden bei der Zitation kein Buch bemerken, ist stets der Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen gemeint.

von Druckfehlern, als relativ gut zu bezeichnen ist. Bei zweifelhaftem Texte zogen wir den Codex latinus 8078 s. XIII./XIV. der Münchener Staatsbibliothek zu Rate, der das vierte Buch des Sentenzenkommentars in guter Lesart enthält.

Die Sakramentenlehre Richards

I. Teil

ALLGEMEINE SAKRAMENTENLEHRE

§ 4. Begriff des Sakramentes

Zur Zeit, da Richard von Mediavilla an seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden schrieb, war die große Arbeit, welche die Scholastik in der wissenschaftlichen, systematischen Darstellung und spekulativen Durchdringung der Sakramentenlehre geleistet hat, zum großen Teile vollendet. Man kann sagen, daß die Sakramentenlehre unseres Franziskaners die Ergebnisse der Denkarbeit eines Alexander von Hales, eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquin, eines Bonaventura u. a. zusammenfaßte, in manchem Punkte auf einen kürzeren Ausdruck brachte und da und dort auch weiterführte. Richard hat sich auf weiten Strecken rezeptiv verhalten gegenüber seinen Vorgängern bzw. Zeitgenossen, aber er hat doch das vorliegende Material geschickt verarbeitet und, wie angedeutet, aus Eigenem manchen Gedanken hinzugefügt, freilich mitunter auch schon einer etwas zu subtilen Erörterung theologischer Fragen eine Tür geöffnet¹⁾.

Für die Weiterbildung und Klarlegung des Sakramentsbegriffes war es von größter Wichtigkeit, daß man auf die Zahl dessen, was man als Sakrament des Neuen Testaments im strikten Sinne bezeichnen wollte, sich geeinigt hatte; nun konnte man die bestimmt feststehenden Sakramente eingehend untersuchen und das allen Gemeinsame zu einem Begriffe formen²⁾. Richard von Mediavilla gibt keine eigene

¹⁾ Vgl. d. 5. a. 4. q. 2., wo R. eine ziemlich gewagte Kasuistik treibt; ferner d. 13. a. 2. q. 1, 2.; a. 3. q. 1, 2., wo sehr subtile Erörterungen über die eucharistische Gegenwart Christi sich finden; ähnlich d. 10. a. 6. q. 1.

²⁾ Vgl. G. L. H a h n, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb des Abendlandes. Breslau 1864. S. 18. Hugo v. St. Viktor, der eine bekannte Definition vom Sakrament gegeben hat, wendet seine Begriffsbestimmung sehr weitherzig an, z. B. De sacr. christ. fid. lib. I. p. 9. c. 7. (Migne, P. L. 176. 327).

Definition von Sakrament, er fragt sich vielmehr, ob überhaupt eine solche möglich sei¹⁾. Für ihn wie für andere Scholastiker, z. B. Skotus²⁾, Thomas von Straßburg³⁾, Ockham⁴⁾, Pierre d'Ailly⁵⁾ u. a., sind die Bedenken philosophischer Natur. Auf Grund der Axiome des Philosophen und seines Kommentators belehrt uns Richard, eine eigentliche Definition komme bloß den substantiellen Dingen zu; der nächste Grad der Definierbarkeit eignet dem *accidens absolutum*, das immerhin ein wahreres Sein hat als das *ens per accidens*. Das Sakrament ist nun ein *ens per accidens*, zusammengesetzt aus zwei Bestandteilen, die aber nicht einmal realiter, sondern nur durch eine *intentio unum ad aliud applicans* eine Einheit bilden. Bei einem solch losen Sein ist eine Definition möglich, die eben nur eine ist *per accidens*, also eine Definition im uneigentlichen Sinne⁶⁾. Skotus kritisiert die Darlegung seines Ordensgenossen⁷⁾.

Nach dieser Vorfrage tritt Richard von Mediavilla, wie es sämtliche Scholastiker seit dem Lombarden tun⁸⁾, in eine Besprechung bzw. Kritik früher gegebener Definitionen ein; zunächst behandelt er die Augustinus zugeschriebenen, nämlich: *Sacramentum est sacrae rei signum*⁹⁾ und *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*¹⁰⁾. In sichtlicher Anlehnung an Thomas und Peter von Tarentaise führt der Franziskaner etwa dies aus: Wie das Ornament so benannt wird nach dem aktiven *ornare*, so das Sakrament nach einem aktiven *sacrare*. Es gibt nun etwas, was eine heilige Sache verursacht, ohne sie auf

1) d. 1. a. 1. q. 2. Vgl. die irrigen Ausführungen bei Hahn S. 19.

2) Op. Ox. d. 1. q. 2. n. 1 ff. ed. Lugduni 1639.

3) d. 1. q. 2. a. 1. ed. Argentinae 1490.

4) q. 1. ed. Lugduni 1495.

5) d. 1. a. 3. ed. Argentinae 1490.

6) d. 1. a. 1. q. 2.

7) Op. Ox. d. 1. q. 2. n. 6.

8) Vgl. Hahn S. 19 z. B. Alexander v. H. Summa p. IV. d. 1. m. 1., ed. Norimbergae 1481/82, Bonaventura d. 1. p. 1. a. un. q. 2.; Albertus M. d. 1. a. 5.; Thom. d. 1. q. 1. a. 1. qc. 1. 2. 3. 4.; Petr. v. T. d. 1. q. 1. a. 1.

9) Aug., De civ. D. X. 5. Eine Definition von Sakrament will Augustin keineswegs geben.

10) Vgl. Aug., De catech. rud. c. 26. u. Ep. 166. Aus diesen beiden letzteren Stellen wurde die Definition vermutlich zusammengestellt.

Grund göttlicher Anordnung anzuzeigen, z. B. Christi Leiden; nur in einem weiteren, uneigentlichen Sinne trifft dafür die Bezeichnung Sakrament zu; es gibt dann etwas, was auf Grund göttlicher Einsetzung eine heilige Sache wohl anzeigt, aber sie nicht verursacht; derart sind die alttestamentlichen Sakramente; und endlich gibt es etwas, was auf Grund göttlicher Einsetzung eine heilige Sache anzeigt und sie in der Kraft Gottes auch bewirkt; solcher Art ist jedes neutestamentliche Sakrament¹⁾. An der Darlegung Richards ist zu beachten, daß sie sowohl *significatio* wie *efficacia* des Sakramentes des Neuen Testaments auf Christus bzw. auf Gott zurückführt. Hugos Sakramentsdefinition hatte an dem Mangel gelitten, daß sie nur die Signifikation in unmittelbaren Zusammenhang mit Christus brachte²⁾. Unser Autor wendet nun seine Erklärung auf die Augustinischen Definitionen an; die erste davon kann er nur mit Einschränkung als Definition gelten lassen, sie ist ihm mit Hugo³⁾ mehr eine *descriptio ad interpretationem sive expressionem vocis* denn eine Definition, die zweite will er als Definition, soweit von einer solchen beim Sakrament die Rede sein kann, anreden, allerdings nur mit dem Zusatze des Magisters⁴⁾.

Eine eigene Quästion widmet er der fast unzähligemal in der Scholastik abgewandelten Definition des Viktoriners: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibile propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam visibilem et spiritualem gratiam*⁵⁾. Der Fortschritt der begrifflichen Fassung des Sakramentes in der Zeit Richards zeigt sich hier, wenn Richard⁶⁾ wie andere Lehrer, z. B. Thomas⁷⁾ und Petrus von Tarentaise⁸⁾, es für nötig halten,

¹⁾ d. 1. a. 1. q. 3.

²⁾ Vgl. Hahn S. 16 f.

³⁾ De sacr. chr. fid. 1. 1. p. 9. c. 2. (Migne, P. L. 176. 317.)

⁴⁾ d. 1. c. 3. So ziemlich die ganze spätere Scholastik fand die Definitionen, besonders die erste, ungenügend. Albertus M. d. 1. a. 1. 2. fand auch die Definition des Lombarden verbesserungsbedürftig.

⁵⁾ ibd.

⁶⁾ d. 1. a. 1. q. 4.

⁷⁾ d. 1. a. 1. q. 1. qc. 1 ss.

⁸⁾ d. 1. q. 1. a. 1.

diese berühmte Definition allseitig zu besprechen und zu interpretieren, um sie ja vor Mißdeutungen zu schützen. Mit Nachdruck betont unser Lehrer die Einsetzung durch Christus, ferner, daß die Gnade nur virtuell (in virtute) im Sakramente sei¹⁾).

Eine eigene Begriffsbestimmung gibt er selbst, wie schon bemerkt, nicht²⁾); wenn er oft und oft das neutestamentliche Sakrament als *sacrae rei signum et causa* bezeichnet³⁾, so können wir darin keine Begriffsbestimmung sehen, sondern nur den Ausdruck dessen, „worin die Scholastiker sämtlich übereinstimmen“⁴⁾“. Ähnlich ist es, wenn er näherhin das sakramentale Zeichen als *signum demonstrativum* — insofern es auf die Gnade hinweist, die empfangen wird, falls kein Hindernis im Empfänger im Wege steht —, als *signum rememorativum* — insofern es die *causa instituens* anzeigt —, und als *signum prognosticum* bestimmt, letzteres, insofern es den Zweck des Sakramentes, d. i. die zukünftige Glorie signifiziert⁵⁾).

§ 5. Die verschiedenen Sakramente in den verschiedenen Menschheitsperioden⁶⁾

Die Behandlung der Heilmittel, die Gott seit dem Sündenfall für die Menschheit je nach dem verschiedenen Stande der Zeit angeordnet hat, gehört in kleinerem oder größerem Umfang zum traditionellen scholastischen Lehrgut. Augustinus hatte eine Systematik ermöglicht durch den Gedanken, daß die Sakramente nur nützen, wenn sie zeitgemäß sind⁷⁾.

¹⁾ Wir finden hier eine Andeutung seiner Stellung in der Frage der sakramentalen Wirksamkeit.

²⁾ Hahn S. 18 glaubt, daß Hugos Definition mit Rücksicht auf Taufe und Abendmahl formuliert sei, weswegen sie für die übrigen Sakramente nicht paßte; anders nahm der Lombarde auf alle von ihm anerkannten Sakramente Rücksicht.

³⁾ d. 8. a. 1. q. 1.; d. 23. a. 1. q. 1.; vgl. d. 1. a. 1. q. 3, ad 2.

⁴⁾ Hahn S. 22.

⁵⁾ d. 1. a. 1. q. 3. ad 1. Vgl. Alex. v. H. IV. q. 1. m. 1.; Thom. d. 1. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 4.

⁶⁾ P. Schmalzl, Die Sakramente des Alten Testaments im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Eichstätt 1883), gibt S. 1—17 einen guten Überblick.

⁷⁾ Aug. Expos. in ep. ad Gal. 19.: *Sacramenta prosunt aliquid si temporibus congruant*. Vgl. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche. Freiburg 1893. S. 56; Hahn S. 41; Schmalzl S. 4^{1, 2}.

Damit war es nahegelegt, die vorchristlichen und christlichen Sakramente entwicklungsgeschichtlich zu gruppieren. Hugo von St. Viktor hat diese Idee besonders entwickelt¹⁾; auf ihn nimmt unser Autor vielfachen Bezug. Ausführlich hatte auch der Gründer der Franziskanerschule die hier einschlägigen Fragen besprochen²⁾.

Für den *status innocentiae* verneint Richard jegliche Notwendigkeit von Sakramenten, da die Voraussetzungen fehlten, die nach Hugo³⁾ die Einsetzung von Sakramenten angemessen erscheinen lassen. Im Stande der Unschuld erkannte der Mensch das Unsichtbare durch göttliche Erleuchtung, er bedurfte deswegen keines sichtbaren Zeichens, um zur Kenntnis des Unsichtbaren zu gelangen; es war in ihm auch noch nicht eine *iniqua exercitatio*, da er ja Gott durch Selbstüberhebung (*elatio*) noch nicht beleidigt hatte, und deswegen war eine *humiliatio* überflüssig; schließlich fehlte ihm auch ein *morbus*, der nach einer *curatio* verlangt hätte⁴⁾. Mit der Mehrzahl der Theologen seiner Zeit betrachtet Richard die Ehe *ante peccatum* noch nicht als Sakrament⁵⁾.

Für die *lex naturae*, also den *status post lapsum* bis zum mosaischen Gesetz, statuiert Richard mit den übrigen Scholastikern die Angemessenheit der Einsetzung von Sakramenten. Den Zweck dieser Zeichen sieht er darin, daß sie den

¹⁾ l. c. I. 2. p. 6. c. 3. (Migne, P. L. 176. 448); I. 1. p. 11. (Migne, P. L. 176. 343 ff.). Gegenüber dem Lombarden, der nur alt- und neutestamentliche Sakramente unterscheidet, nimmt Hugo drei Perioden für die Sakramente an, die Periode der *lex naturae*, der *lex scripta* und der *lex gratiae*. Die Hochscholastik griff auf diese Einteilung zurück, während in der Zeit unmittelbar nach dem Lombarden vielfach dessen Zweiteilung angewendet wurde. Vgl. Hahn S. 58.

²⁾ S. IV. q. 1. m. 1. a. 1. 2. 3.

³⁾ l. c. I. 1. p. 9. c. 3. (Migne, P. L. 176. 319). Richard schließt sich auch in der näheren Ausführung an Hugo an c. 4. (Migne, l. c. 322.)

⁴⁾ d. 1. a. 2. q. 1. Sehr ausführlich Alex. v. H. IV. q. 1. m. 2. a. 1. Bonaventura spricht zwar vom *status innocentiae* nicht eigens, setzt aber voraus, daß in diesem Stande keine Sakramente waren: d. 2. a. 1. q. 1. Nach Petr. v. T. d. 1. a. 1. q. 3. lag für den *status innocentiae* weder eine *necessitas* noch *congruitas* noch *utilitas* zur Einsetzung von S. vor. Vgl. Thom. d. 1. q. 1. a. 2. qc. 2. und S. th. III. q. 61. a. 2.

⁵⁾ d. 26. a. 1. q. 2. Vgl. z. B. Thom. d. 1. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 3. Alex. v. H. IV. q. 1. m. 3. a. 3. hatte die Ansicht gehabt, daß die Ehe im Stande der Unschuld nicht bloß in *officium*, sondern auch in *sacramentum* eingesetzt war. *Matrimonium tempore innocentiae fuit in officium et in quendam significationem*. l. c. m. 2. a. 1.: *institutum fuit coniugium in sacramentum et non tantum in officium in paradiso*.

an Sündenkrankheit leidenden Menschen zur Erkenntnis des Heilmittels und mit der Erkenntnis zum innigeren Verlangen darnach führten. Auch sollten diese Sakramente die Menschen zum Kulte des einen Gottes vereinigen und sie abhalten vom Götzendienste¹⁾. In der Aufzählung der Natursakramente hält sich unser Autor²⁾ an Hugo³⁾; nimmt man die Sakramente als *signa sensibilia*, so gab es nur drei solche, nämlich *decimae*, *oblaciones* und *sacrificia*. Ehe, Buße und Priesterweihe anerkennt er hier nicht als eigentliches Sakrament für diese Zeit im Gegensatze zu Thomas⁴⁾. Die Beschneidung gehört, wenn sie auch zeitlich im Naturgesetz eingesetzt war, doch mehr zu den Sakramenten der *lex scripta*, insofern sie eine Vorbereitug zum Empfange des Gesetzes war und zur Unterscheidung des Volkes diente, welches das Gesetz empfangen sollte; in diesem Sinne spricht sich auch Hugo aus⁵⁾. Die signifikative Bedeutung der drei genannten Sakramente bestand darin, daß durch die *decimatio* die Sündennachlassung, durch die Opfer die Abtötung des Fleisches und durch die Oblationen die Ausübung des guten Werkes angezeigt wurde. In den Tieropfern sieht Richard eine Vorbildung des Leidens Christi und einen Hinweis darauf, daß jener, dem geopfert wird, Herr über Leben und Tod ist. Eingesetzt wurden die Natursakramente durch Gott, der die Menschen von allem Anfang an zu ihrer Übung anhielt; er tat dies dadurch, daß er den Menschen innerlich eingab (*inspirando*), sich in solchen Sakramenten zu betätigen. Wieder ist es Hugo, der ähnliches von der Institution und deren *Modus* sagt⁶⁾.

Was die Notwendigkeit der Natursakramente anlangt, so behauptet der Meister für die Erwachsenen eine solche nur *pro tempore et casu*, insofern es einst Pflicht war, seinen Glauben nach Zeit und Ort zu bekennen, was eben durch

¹⁾ d. 1. a. 5. q. 4.

²⁾ d. 1. a. 2. q. 2.

³⁾ l. c. l. 1. p. 11. c. 3. (Migne, P. L. 176. 344.)

⁴⁾ d. 1. q. 1. a. 2. Albertus M. lehrte d. 22. a. 12., daß schon das Bußsakrament, und d. 26. a. 5., daß auch die Ehe als Sakrament unter dem Gesetze der Natur da war.

⁵⁾ l. c. p. 12. c. 3. (Migne, P. L. 176. 351.)

⁶⁾ l. c. p. 11. c. 4. (Migne, l. c. 344 f.)

Übung jener Zeichen geschah. Wenn bei Anwendung eines dieser Sakramente auf ein Kind oder einen Erwachsenen die Reinigung von der Erbsünde vor sich ging, so geschah dies in der Kraft des Glaubens, nicht in der des sakramentalen Zeichens. Das Glaubensbekenntnis beim Gebrauch der Natursakramente lag darin, daß durch die Oblationen Gott als Schöpfer, durch die Opfer Gott als Erlöser und durch die Zehnten Gott als Vergelter anerkannt und bekannt wurde¹⁾. Die hier ausgesprochenen Gedanken bewegten sich in herkömmlichen Bahnen²⁾.

Bezüglich der Wirkungsweise der Natursakramente gingen die Meinungen in einigen untergeordneten Fragen auseinander, z. B. über die Reinigung der Kinder von der Erbsünde durch die *fides aliena*. Daß diese Reinigung sicher durch den Glauben der Eltern möglich sei, stand in der Erörterung fest. Wie die Erbsünde ohne persönliche Schuld kontrahiert worden sei, so werde sie ohne persönliche Mitwirkung getilgt im Naturgesetz, und zwar, wie Richard ausdrücklich bemerkt, nicht bloß durch die *fides* der leiblichen Eltern, sondern jedes andern, der seinen Glauben *implicite* oder *explicite* auf das Heil des Kindes zuleitet. Der *dirigens fidei suam ad salutem parvuli* kam dem Kinde zu Hilfe *per modum meriti de congruo*, und da ein Verdienst im eigentlichen Sinne in einem Akt besteht, so genügte nicht der Glaubenshabitus zur Tilgung der Erbschuld, sondern nur ein Glaubensakt³⁾. Dieser Glaubensakt brauchte aber nicht durch die Liebe formiert sein, weil hier der Glaube nicht *quoad subiectum*, sondern nur *quoad objectum* in Betracht lag⁴⁾.

¹⁾ d. 1. a. 5. q. 4. Vgl. wiederum Hugo l. c. p. 11. c. 3. (Migne, l. c. 344), der in ähnlicher Weise von der Notwendigkeit der Natursakramente spricht. Über die Wirkungsweise derselben sprechen sich die Scholastiker gleichlautend aus.

²⁾ Hahn S. 59 f. Bonaventura d. 1. p. 2. a. 1. q. 3. und Petrus v. T. d. 1. q. 2. a. 5. behandeln die Frage der Reinigung von der Erbschuld nach ähnlichen Gesichtspunkten.

³⁾ d. 1. a. 5. q. 1. Bon. d. 1. p. 2. a. 1. q. 1. 2, 3, spricht bloß von einer *fides parentum*. Durch die Eltern haben die Kinder die Erbschuld kontrahiert; durch deren Glauben empfangen sie deswegen konvenienter Weise die Gnade. Petr. v. T. d. 1. q. 2. a. 1. betont, daß sowohl durch den Glauben der Eltern wie jedes andern die Reinigung der Kinder möglich sei. Die Begründung für die Wirksamkeit der *fides aliena* ist einheitlich. Vgl. Thom. d. 1. q. 2. a. 6. qc. 1.

⁴⁾ d. 1. a. 5. q. 2. Bon. l. c. q. 1.: dico sine praeiudicio, quod *fides* infor-

Schließlich war es auch nicht erforderlich, daß der Glaubensakt sich äußerlich (*signo exteriore*) manifestiere; so nimmt wenigstens die *communio opinio* in Übereinstimmung mit Gregor an, der *Moral. lib. 4. (c. 3)* erklärt, der bloße Glaube genüge für die Kinder. Nach dieser Ansicht kommt also der *motus fidei (sc. alienae) interior* den Kindern zunutze, nicht allerdings *per modum sacramenti*, sondern *per modum meriti congrui*, das Gott in seiner Güte stets *suppliert*¹⁾. Ob durch den Glauben der Eltern die Wiedergeburt in *utero matris* möglich war im Naturgesetz, läßt Richard unentschieden; wenn nicht, dann läge der Grund einfach in Gottes Anordnung²⁾.

Die nächste Periode der vorchristlichen Sakramente war die der Sakramente der *lex scripta*. Angemessen waren Sakramente auch für diesen status der Menschheit, und zwar waren, weil die sakramentalen Zeichen eine *protestatio sive fidei confirmatio* darstellen, die *fides* aber mit dem Fortschritt der Zeit wuchs, für das geschriebene Gesetz signifikativ vollkommenere Zeichen am Platze als im Naturgesetz³⁾. Richard entnimmt diesen Grundsatz dem Viktoriner⁴⁾.

Nicht alle Zeremonien des Alten Testaments waren indes Sakramente im strikten Sinne. Nur eine Gruppe gehörte zu den Sakramenten in engem Sinne⁵⁾. Welche Zeremonien näherhin dies sind, erfahren wir von Richard nicht; daß indes

mis parentum poterat esse remedium parvulis. P. v. T. l. c. a. 2. ähnlich wie Richard. Vgl. Thom. l. c. q. 1. ad 3.

¹⁾ d. l. a. 5. q. 3. Bon. d. l. p. 2. a. 1. q. 2.: *professio fidei sufficiebat, qualitercumque fierit, sive signo, sive verbo, sive actu cordis, dum tamen fieret a parentibus, et haberet eum respectu ad parvulum.* P. v. T. d. l. q. 1. a. 3. vertritt wie R. die Ansicht als *communio* et *verior* mit gleicher Berufung auf Gregor; ähnlich Thom. d. l. q. 2. a. 6. q. 2. In seiner S. III. q. 70. a. 4. ad 2. hingegen schließt sich Thomas an Alexander an, der einen äußeren Akt fordert (IV. q. 5. m. 1.), ebenso Skotus Op. Ox. d. l. q. 7. n. 2. Vgl. Schmalzl S. 56¹.

²⁾ d. l. a. 5. q. 3. ad 1. Vgl. Bon. d. l. p. 2. a. 1. q. 2. ad 2, verneint die Möglichkeit, ebenso Thom. d. l. q. 2. a. 6. q. 2. ad 2. und P. v. T. d. l. q. 1. a. 3 ad 3, dieser letztere aber mit der von Richard expresse abgelehnten Begründung, als wäre eine Reinigung von der Erbsünde in *utero* nicht möglich, weil das Kind noch mit der *radix infectionis suae* vereint sei.

³⁾ d. 5. a. 2. q. 3.

⁴⁾ l. c. l. 1. p. 11. c. 6. (Migne, P. L. 176. 345.) Vgl. dazu Thom. d. l. q. 1. a. 2. q. 4., der sich wie die übrigen Scholastiker diesen Gedanken Hugos aneignet.

⁵⁾ d. l. a. 3. q. 1. Vgl. Schmalzl S. 102 ff.

die Beschneidung hieher zu zählen ist, versteht sich von selbst.

Ob die alttestamentlichen Sakramente vernunftgemäß waren, fragt sich unser Franziskaner. Wenn sie es auch nicht alle in dem Sinne waren, wie dies bei den Prinzipien des Naturgesetzes und dessen Konklusionen der Fall ist, so doch so, daß sie nicht vernunftwidrig waren, sondern aus einem zeitgemäßen, vernünftigen Grunde und auf passende Art eingesetzt waren und vollzogen wurden¹⁾. Einen Grund ihrer Vernunftgemäßheit findet Richard auch darin, daß sie die neutestamentlichen Sakramente vorbildeten, und zwar alle, Firmung und letzte Ölung nicht ausgenommen²⁾.

Die Wirkung der alttestamentlichen Sakramente war die Befreiung von gesetzlicher Unreinheit³⁾. Bewirkten die alttestamentlichen Sakramente innere Heiligung durch Gnadenmitteilung? Richard berichtet über mehrere Ansichten in der Sache. Nach den einen — Hugo⁴⁾ rechnet er dazu — verliehen sie Gnade, wenn auch nicht in dem Maße und so direkt wie die Sakramente des Neuen Testaments. Unser Autor lehnt die Ansicht ab, weil sie der Autorität des Apostels und der Heiligen widerspricht. Er weist aber auch die Ansicht des Lombarden⁵⁾ ab, der den Sakramenten des Alten Testaments jede Wirksamkeit aberkennt, selbst wenn sie in fide et charitate geschahen. Er selbst präzisiert nach der communis opinio seine Ansicht dahin, daß jene, die sich ex fide et charitate dem Gebrauch unterzogen, sich Verdienste erwarben und ihnen so der usus sacramentorum zur Gnadenmehrung nützte; waren sie bei Benützung der sakramentalen Zeichen noch nicht im Gnadenstande, so dispo-

¹⁾ d. 1. a. 3. q. 2.

²⁾ l. c. ad 2.

³⁾ d. 1. a. 3. q. 3. Vgl. Hebr. 9, 13. Alex. v. H. IV. q. 6, m. 4, a. 1. spricht wie Richard von irregularitates, die durch die gesetzlichen Sakramente beseitigt wurden; desgleichen öfter Thomas z. B. d. 1. q. 1. a. 5. qc. 3.; S. th. I. II. q. 103. a. 2. S. th. I. II. q. 102. a. 5. ad 4. gibt er die Erhaltung der reverentia eorum, quae ad divinum cultum pertinent als Zweck der Einsetzung der Reinigungsgesetze an. S. Schmalzl S. 72, 77, 104¹⁾.

⁴⁾ l. c. l. 1. p. 11. c. 2. (Migne, P. L. 176, 343), l. c. p. 9. c. 1. (Migne, l. c. 176. 295). Er schrieb ihnen heiligende Wirkung zu, weil sie Vorbilder der neutest. Sakramente waren. S. Schmalzl S. 46³⁾.

⁵⁾ d. 1. c. 4.

nierten sie sich de congruo zum Gnadenempfang, wenn jene Benützung der Ehre Gottes wegen geschah. Freilich kraft des Sakramentes selbst wurde keine Gnade mitgeteilt, weil eben jene Zeichen nicht zum Zwecke der Gnadenmitteilung, sondern nur zur Vorbildung der Gnadensakramente eingesetzt waren¹⁾. Richard kennt also nur eine Wirkung ex opere operantis in Bezug auf die Gnade; übrigens gebraucht er diesen Ausdruck ebenso wie sein Gegenstück, d. i. den Terminus ex opere operato, fast nie.

Eine besondere Stellung nimmt indes wie bei allen Scholastikern so auch bei unserm Magister die Beschneidung ein; sie folgen in diesem Punkte den Kirchenvätern, besonders Augustinus²⁾. Richard tut zuerst im engen Anschluß an Petrus von Tarentaise³⁾ die Konvenienz der Einsetzung der Beschneidung dar mit Rücksicht auf die Krankheit, gegen die sie gerichtet war, d. i. die Erbsünde, mit Rücksicht auf die Zeit der Einsetzung und die ihr verpflichteten Personen sowie des Gliedes, an dem sie vorgenommen ward⁴⁾; die Festsetzung der Beschneidung auf den achten Tag findet Richard durch praktische Erwägungen gerechtfertigt. Nur dispensative et in casu necessitatis durfte die Beschneidung verschoben werden. Die mystische Begründung für den achten Tag als Beschneidungstag, daß nämlich der achte Tag auf Christi Auferstehung hinweise, und für den cultus petrinus als Instrument der Beschneidung, daß nämlich damit Christus, der Felsen, symbolisiert werde, entnimmt Richard⁵⁾ dem Viktoriner⁶⁾.

Die Kernfrage bezüglich der Beschneidung war die nach ihrem Verhältnis zur Rechtfertigung. Die Ansicht unseres

¹⁾ d. 1. a. 3. q. 4. Vgl. Petrus v. T. d. 1. q. 1. a. 7., der dasselbe Material ähnlich behandelt wie R., noch mehr Thom. d. 1. q. 1. a. 5. Schmalzl, l. c. stellt kurz die verschiedenen Ansichten zusammen.

²⁾ Vgl. Schanz S. 55 ff., 58.

³⁾ d. 1. q. 2. a. 1. qc. 1. 2.; der selbst greift hinwiederum zurück auf Bon. d. 1. p. 2. a. 2. q. 1. Vgl. auch Thom. d. 1. q. 2. a. 2. qc. 1. 2.

⁴⁾ d. 1. a. 6. q. 1.

⁵⁾ d. 1. a. 6. q. 2. Thom. d. 1. q. 2. a. 3. qc. 1, zog in der Frage auch Moses Maimonides bei. Vgl. auch Petr. v. T. d. 1. q. 3. a. 3.; sehr ausführlich ist Bon. d. 1. p. 2. a. 2. q. 2.

⁶⁾ l. c. l. 1. p. 12. c. 2. (Migne, P. L. 176. 398 f.)

Magisters lautet¹⁾: Durch die Beschneidung wurde nicht nur die Erbsünde getilgt, sondern auch Gnade mitgeteilt, ein Charakter jedoch in der Seele nicht eingeprägt. Der erste Punkt war allgemeine Ansicht der Schule. Mit der Erbsünde wurden, weil kein *peccatum mortale* ohne das andere getilgt werden kann, auch ev. vorhandene schwere Sünden erlassen, freilich nicht so wie in der Taufe, da die aktuellen Sünden bloß *quantum ad culpam*, nicht auch *quantum ad poenam temporalem* getilgt wurden wie in der Taufe²⁾. Zur Begründung der zweiten Wirkung bemerkt R., daß es unvernünftig sei, anzunehmen, Gott könnte die Erbschuld nachlassen ohne dabei etwas zu verleihen; dies sei deswegen unmöglich, weil die Seele aus einer *immunda* nicht eine *munda* ohne positive Veränderung, d. i. ohne Gnade, werden könne. Richard gibt noch eine Begründung, und zwar mehr *ad hominem*, die sich auch bei Petrus v. T.³⁾ vorfindet. Würde, so argumentiert er, durch die Beschneidung keine Gnade verliehen, so würde ein Kind, das sofort nach der Beschneidung gestorben wäre, entweder ohne Sünde verdammt oder ohne Gnade des ewigen Lebens würdig befunden. Beides sei absurd. Skotus hat dieser letzten Argumentation zugestimmt, die erste jedoch lehnte er ab, er hielt sie nicht für schlüssig; es sei nicht nötig, daß die Seele durch eine der Erbschuld entgegengesetzte, positive Form gereinigt würde. Gott könnte dies erreichen einfach durch eine *munditia opposita*, nämlich dann, wenn er die *iustitia originalis* wiederherstellen würde, mag diese nun ein *superadditum naturae* oder die *rectitudo naturalis* sein⁴⁾.

¹⁾ d. 1. a. 6. q. 3.

²⁾ Ebenso auch Petr. v. T. d. 1. q. 2. a. 3. qc. 1.; desgleichen Thom. d. 1. q. 2. a. 4. qc. 1. ad 4.; er bemerkt, die Heiligen hätten deswegen von der ex consequenti erfolgenden Nachlassung aktueller Sünden nicht gesprochen, weil principaliter die Beschneidung dazu nicht eingesetzt war. Schon der Magister d. 1. c. 7. spricht übrigens von einer *remissio peccati originalis et actualis* für Kinder und Erwachsene.

³⁾ d. 1. q. 2. a. 4. qc. 2.

⁴⁾ Op. Ox. d. 1. q. 6. n. 3. 7. Er meint, daß Gott allerdings *de potentia ordinata* nicht ohne Gnade die Erbsünde tilgte, er hätte es aber *de potentia absoluta* auch anders machen können. Richard schien aber behaupten zu wollen, daß Gott gar nicht anders als ohne Gnade die Erbsünde tilgen konnte. So faßt die Stelle z. B. schon Thomas v. Straßburg d. 1. q. 3. a. 3.; er rechnet auch den *doctor communis*, Thomas v. A., als Anhänger dieser Auffassung.

Damit, daß man der Beschneidung eine Gnadenwirkung beilegte, ist noch nicht behauptet, daß diese Wirkung *per modum sacramenti* oder *ex vi sacramenti* hervorgebracht sei, bzw. *ex opere operato* geschehe, wie der gewöhnliche Ausdruck lautet. Unser Autor bemerkt kurz, daß durch die Beschneidung *ex vi sacramenti* Gnade nur verliehen wurde, weil sie anders die Tilgung der Erbsünde nicht bewirken konnte. Nach seiner Auffassung, die später zu erörtern sein wird, sind Sündennachlassung und Gnadeneingießung nur logisch verschieden; so wirkte also die Beschneidung nach ihm nur wegen dieses Zusammenhanges Gnade. Petrus v. T.¹⁾ drückt dieses Verhältnis so aus, daß er sagt, *primo et per se* sei die Circumcisio nur Erbsünde tilgend, *per accidens* jedoch auch Gnade verleihend, ähnlich wie bei der eucharistischen Wandlung *ex vi verborum* unter der Brotsgestalt *primo et per se* Christi Leib, *ex consequenti tamen et per accidens* auch Christi Blut zugegen sei²⁾.

Einen sakramentalen Charakter verlieh die Beschneidung nicht; der Grund lag darin, daß beim auserwählten Volke der status fidei durch die fleischliche Fortpflanzung erhalten wurde und deswegen nur ein *character carnalis* angemessen war³⁾. Den eigentlichen Beweis für diese Behauptung erblickt R. in der Tatsache, daß jene, die nach der Beschneidung zum christlichen Glauben kamen, zur Taufe verpflichtet waren, was nicht der Fall gewesen wäre, hätten sie schon einen Charakter im eigentlichen Sinne empfangen gehabt⁴⁾.

¹⁾ d. 1. q. 2. a. 3. qc. 2. Die Analogie mit der Transsubstantiation hat schon Wilhelm v. Auxerre fol. 246 a. (Ausg. 1500). W. v. A. vertritt die vielberufene Ansicht (l. c.), daß die heiligmachende Gnade durch die Beschneidung an sich die Gnade nur *quantum ad effectus negativos* mitteile, dagegen die positiven Wirkungen nur *ratione consecutionis*. Thomas hatte diese Ansicht im Wesentlichen im Sentenzenkommentar akzeptiert d. 1. q. 2. a. 4. qc. 3. Die Art der Wirksamkeit der Beschneidung erläuterte er durch die genannte Analogie mit den Wandlungsworten (l. c. ad 1.). In späteren Schriften (S. th. III. q. 62. a. 6. ad 3.; q. 70. a. 4. u. a. O.) vertritt er die Anschauung, daß die Beschneidung *ex opere operato* keine Wirkkraft habe. Vgl. Schmalzl S. 59 Anm., S. 68²⁾.

²⁾ Vgl. zu den verschiedenen Theorien über die Wirkungsweise der Beschneidung Schmalzl S. 58¹⁾; vgl. auch S. 64.

³⁾ d. 1. a. 6. q. 3.

⁴⁾ l. c. Skotus Op. Ox. d. 4. q. 9. n. 21 nimmt auch für die Beschneidung einen Charakter an, der der Seele eingeprägt wurde und nicht wesentlich vom Taufcharakter sich unterschied. Vgl. Schmalzl S. 69¹⁾; einige Spätere folgten Skotus in dieser Ansicht.

Die alttestamentlichen Sakramente samt der Beschneidung hatten ihr Ende erreicht, als der neue, vollkommene Bund gekommen war. Was speziell die Beschneidung anlangt, so ist die Taufe, durch welche jene ersetzt wurde, vollkommener wegen ihrer ausdrücklicheren Signifikation, ihrer reichlicheren Gnadenwirkung und insbesondere auch durch ihre allgemeine Geltung¹⁾.

Wie lange verpflichteten nun näherhin die sacramenta veteris legis? Bis zum Leiden Christi hatten die legalia ihre Kraft und sie mußten deswegen auch beobachtet werden; mit Christi Leiden verloren sie ihre virtus. In der Zeit zwischen Christi Leiden und dem tempus divulgati evangelii war es den zum Christentume Bekehrten noch gestattet, die legalia zu beobachten, vorausgesetzt, daß sie dies taten, nicht indem sie ihre Hoffnung darauf setzten, sondern nur um Ärgernis zu vermeiden und dem Gesetze einen ehrenvollen Abgang zu sichern; nach der Zeit des divulgierten Evangeliums waren die alttestamentlichen sakramentalen Zeichen nicht nur unwirksam, sondern auch verboten²⁾. Der Oxforder Franziskaner unterscheidet sonach drei Perioden in der Abschaffung des Zeremonialgesetzes³⁾. Für die mittlere dieser Perioden ergab sich die Frage, was in dieser Zeit nach Christi Leiden bis zur Zeit des divulgierten Evangeliums für jene Heilmittel gegen die Erbschuld war — auch unter den Juden —, die noch keine Kenntnis von der Promulgation des christlichen Gesetzes hatten. Es war, antwortet Richard kurz, die fides parentum quantum ad parvulos und die fides propria quantum ad adultos⁴⁾. Richard griff damit auf das remedium legis naturae zurück.

¹⁾ d. 1. a. 6. q. 2.; ähnlich auch Thom. d. 3. q. 1. a. 5. qc. 1.; Petrus v. T. d. 1. q. 2. a. 5.; vgl. auch Bon. d. 3. p. 2. a. 3. q. 1.

²⁾ l. c.

³⁾ Dies tut ebenso Petrus v. T. d. 3. q. 4. a. 2. Thom. d. 3. q. 1. a. 5. qc. 2. hält die Taufe schon verpflichtend für die Zeit nach Christi Leiden, als die Beschneidung wirkungslos geworden war (mortua) für alle, zu welchen die Nachricht der Taufeinsetzung gelangen konnte; vgl. d. 2. q. 1. a. 4 qc. 3. Bei Richard ist für diese die Taufe zwar auch Mittel der Heiligung, aber doch noch nicht verpflichtend. Vgl. auch Thom. S. th. I. II. q. 103. a. 3. 4.; d. 3. q. 1. a. 5. qc. 2. Albertus M. d. 3. q. 6. ad 1. trägt für die angedeutete Zwischenzeit Ähnliches vor wie nach ihm Richard. Skotus Op. Ox. d. 3. q. 4. n. 7. bekämpfte die Meinung R.' über die Verpflichtung der legalia bis Christi Leiden usw.

⁴⁾ d. 3. a. 5. q. 3. ad 2.

Die übrigen Scholastiker hatten übrigens die Frage der Abschaffung des Zeremonialgesetzes und die des Beginnes der Taufverpflichtung meist zusammen behandelt; Richard trennt die beiden Probleme.

In die letzte Periode der Entwicklung der Sakramente treten wir mit dem Neuen Testamente. Wenn schon in der vorausgehenden Periode der *lex scripta*, so belehrt uns Richard¹⁾, zur Manifestierung des immer noch unentwickelten Glaubens Sakramente am Platze waren, so ist es um so mehr in der *lex evangelica* der Fall, wo der Glaube mehr denn je sich entwickelte. Dementsprechend mußten aber auch die Sakramente selbst ausdrücklicher sein, was ihre Signifikation, und nützlicher, was ihre Wirksamkeit angeht; weil ferner das neue Gesetz das der Freiheit war, mußten die Sakramente an Zahl geringer und sie selbst leichter sein. Richard beruft sich für diese Ansicht auf Augustin²⁾.

Der Fortschritt der alttestamentlichen Sakramente gegenüber den Natursakramenten bestand, wie wir sahen, besonders darin, daß sie in gewissem Sinne — wenigstens bei der Beschneidung ist dies der Fall — zur Gnadenwirkung beitrugen und nicht mehr der Glaube allein wirksam war; die neutestamentlichen Sakramente nun sind die Gnadensakramente schlechthin. Von Anfang an, so führt Richard aus, bestimmte Gott, da er den Fall Adams voraussah, die menschliche Natur zur Einigung mit sich selbst in der Person seines Sohnes, um durch diese Einigung die Versöhnung mit der Menschheit anzubahnen. Diese Einigung wird vollzogen in der Zeit der *lex plenitudinis*, welche notwendig zugleich *lex gratiae* ist. Da der Vollkommenheit des Gesetzes passenderweise die Vollkommenheit seiner Sakramente entspricht, so war es angemessen, daß in dieser Zeit Sakramente eingesetzt wurden, bei deren Empfang Gnade verliehen wurde³⁾.

Man sieht, wie Richard den Grundsatz, daß die Sakramente dem Zeitenfortschritt entsprechen sollen, bis zum

¹⁾ d. 1. a. 2. q. 3. Vgl. Bon. d. 2. a. 1. q. 3. ad 2. Thom. d. 1. q. 1. a. 2. qc. 5.

²⁾ Contra Faustum XIX. c. 13. Vgl. Schmalz 1 S. 102 ff.

³⁾ d. 1. a. 4. q. 1.

Ende durchführt und zugleich die Gnadensakramente in den Heilsplan Gottes einbaut.

Wie nun vermitteln die neutestamentlichen Sakramente die Gnade? Es war dies die Kernfrage der spekulativen Sakramentenlehre. Der Umstand, daß unser Autor der franziskanischen Schule angehört, läßt uns ahnen, nach welcher Seite er sich wohl wenden wird. Zwei Ansichten bestünden in der Frage, ob das Sakrament die *causa efficiens* der Gnade sei. Nach den einen sei das Sakrament nicht die prinzipale Wirkursache jener Gnade, die beim Empfang des Sakramentes mitgeteilt werde, sondern nur die instrumentale, und dies nicht so, als würde das Sakrament an die Gnade heranreichen (*attingens*) wie etwa die Tätigkeit der Axt an die Form, die in der Materie wird, sondern nur insoferne sie eine gewisse Disposition zur Gnade in der Seele erreiche. Die Möglichkeit einer derartigen Wirkungsweise werde durch exempla dargetan, z. B. durch das materielle Feuer in der Hölle, das als Instrument der göttlichen Gerechtigkeit die Kraft habe, auf die Seele zu wirken, welche vis ihr sonst nicht zukomme u. a.¹⁾ Diese Meinung, so bemerkt unser Franziskaner, ist durchaus möglich, vernünftig und haltbar. Was hier vom Sakramente als der Instrumentalursache einer Gnadendisposition in der Seele, eines *ornatus animae*, behauptet wird, ist im Wesen Ansicht von Thomas²⁾, Petrus v. T.³⁾ u. a. Es ist zu beachten, daß eine unmittelbare Kau-

¹⁾ d. 1. a. 4. q. 2. Als weitere Analogien werden noch angeführt die Körperwärme, die als Instrument der *anima regens corpus* die Kraft habe, die Nahrung in Fleisch zu verwandeln, und das *fantasma*, das als Instrument des *intellectus agens* mitwirkt zur Erzeugung der *species intelligibilis* in *intellectu possibili*. Daß Richard solchen Nachdruck auf die Analogie mit der Wirksamkeit des körperlichen Feuers im Jenseits legt (s. das Folgende!), mag seinen Grund darin haben, daß Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 den Satz verworfen hatte: *Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*. S. De-nifle-Chatelain, *Chartularium* t. I. p. 487. n. 8.

²⁾ d. 1. q. 1. a. 4. qc. 1. Thom. wendet sich dort gegen die Ansicht, als sei eine Wirkung mit den Sakramenten bloß durch eine *pactio divina* verknüpft; er selbst hält die Ansicht den Theologen und den Aussprüchen der Heiligen für angemessen, welche für den *ornatus animae* die Sakramente als *causae aliquo modo efficientes*, für die Gnade sie als *causae disponentes* betrachtet. In S. th. III. q. 62. a. 4. hingegen erklärt er die Sakr. als Instrumentalursache auch der Gnade.

³⁾ d. 1. q. 1. a. 6. qc. 1. P. v. T. referiert ebenfalls zwei Ansichten, und zwar die zweite in der Form etwa und mit den Analogien, wie wir sie als erste bei R. v. M. finden; aus zwei Gründen scheint ihm diese *opinio securior*, einmal

salität des Sakramentes mit Rücksicht auf die Gnade selbst in keiner Weise darin behauptet war.

Richard gibt nun noch eine zweite Auffassung; nach dieser sind die Sakramente weder Prinzipal- noch Instrumentalursache der Gnade, noch auch bewirken sie irgendeine Disposition in der Seele; nur insofern sagt man, das Sakrament bewirke die Gnade, weil auf Grund göttlicher Anordnung stets eine göttliche Kraft in den würdigen Empfängern des Sakramentes die Gnade hervorbringt; insofern heißt es von den Sakramenten, sie verleihen (*conferre*) die Gnade, weil sie stets eine göttliche, sie begleitende Kraft haben, welche die Gnade verleiht¹⁾. In dieser Ansicht wird also auch die instrumentale Wirkursächlichkeit abgelehnt, und zwar nicht nur in bezug auf die Gnade selbst, sondern auch in bezug auf eine seelische Disposition, den vielberufenen *ornatus animae*. Begründet wird nach Richard diese Meinung durch

weil sie mehr den *auctoritates* entspreche, in Glaubenssachen man aber mehr der *auctoritas* denn der *ratio* folgen müsse, dann weil die *reverentia sacramentorum* dies zu verlangen scheine. Es ist ein interessanter Gegensatz zu unserem Franziskaner, der gerade wegen der leichteren Verständlichkeit die gegenteilige Ansicht vorzieht.

¹⁾ Die Fragestellung ging also für Richard dahin, ob die Sakramente eine Disposition zur Gnade bewirkten; betreffs der Gnade selbst behauptete noch Thomas v. Straßburg d. 2. q. 1. a. 1. für seine Zeit, daß alle *doctores tam moderni quam antiqui* annähmen, es käme den Sakramenten eine Kausalität in dieser Hinsicht nur auf Grund göttlicher Anordnung und eines Paktes zu, den Gott mit der Kirche geschlossen; die Sakramente seien in diesem Punkte nur *causae conditionales*; dabei gab er unter Berufung auf Huguccio diese Erklärung von *conditio*: *conditio idem est quod lex sive pactum*. Vgl. auch Scholion S. 18 der Bonav.-Ausg. IV. Der Franziskaner Servas Sanctus (über ihn s. Grabmann, *Der liber de exemplis naturalibus* des Servas Sanctus in: Franzisk. Studien VII [1920] S. 85—117) legt seine Ansicht dar im *Liber de exemplis naturalibus* II. c. 1: *Clm 14 749 fol. 236 v: Primum igitur, quod occurrit, est de baptismo in quo confertur gratia, que non solum culpe, sed pene est deletiva. Nec credant vani et curiosi philosophi, quod ponamus gratiam esse in aqua vel per aquam gratiam in anima; sed credimus, quod aqua est gratie significativa; cui dum additur verbum a domino institutum, fit sacramentum, etiam sacre rei signum. Nam ipsi baptismo assistere credimus verbum eternum virtute potentissimum, quod, dum in aqua quis mergitur et verbo elementum adiungitur, gratiam causat per quam animum interius lavat et mundat. et quia ex pacto se quodammodo astrinxit, quod semper gratiam daret dum quis baptismum acciperet, pro tanto dicitur, quod baptismum culpam destruit et gratiam tribuit et infundit. Servas Sanctus trägt hier die übliche Lehre seiner Ordensgenossen vor, ohne den *ornatus animae* (es wäre in diesem Falle der Charakter) zu berücksichtigen. Vgl. Bon. d. 1. p. 1. a. un. q. 4., der die Ansicht des Aquinaten im Sentenzenkommentar teilt. S. C. Schäßler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*. München 1860. S. 200.*

die Auktorität Augustins¹⁾ und Bernhards²⁾, dann aber auch durch Vernunftgründe. Die erste Erwägung beleuchtet die Schwierigkeit der Verbindung eines materiellen Dinges mit einer geistigen, übernatürlichen Wirkung. Weiter würde, falls das Sakrament in der Seele auch nur eine Disposition bewirkte, dies nur durch Erschaffung derselben möglich, oder durch Eduzierung derselben aus einer Seelenpotenz. Das erstere ist nicht möglich, weil einem Geschöpf die Schöpfungsgewalt weder prinzipal noch instrumental zukommen kann, das zweite nicht, weil in der Seele keine Disposition zum Gnadenempfang da ist, abgesehen vom Charakter; dieser ist aber keineswegs aus einer Seelenpotenz eduziert, sondern von Gott erschaffen. Ein dritter Vernunftgrund kann daraus entnommen werden, daß bei der Wandlung des Brotes in Christi Leib keinerlei Wahrscheinlichkeit zu bestehen scheint, daß die Konsekrationsworte eine Disposition zur Transsubstantiation im Brote hervorbringen; dies berechtigt zu einem analogen Schluß auf die übrigen Sakramente, die in usu bestehen³⁾.

Unser Autor bietet einen reichen Apparat auf für diese zweite Ansicht; sie scheint ihm denn auch intelligibilior als die erste. Die Schwierigkeit, daß mit dieser Annahme die Kausalität der neutestamentlichen Sakramente für die Gnade in irgendeiner Weise doch schwerlich noch behauptet werden konnte, hatte Richard noch nicht so empfunden wie Skotus, der nur durch Abschwächung des Begriffes Ursache es fertig bringt, zwischen Sakrament und Gnade einen ursächlichen Zusammenhang zu statuieren⁴⁾.

Schäzler⁵⁾ rühmt der Theorie Richards nach, daß sie nicht nur leichter zu begreifen sei als die übrigen, sondern auch völlig ausreichend sei, um die Würde der neutestamentlichen Sakramente zu wahren; er bezeichnet die Auffassung

¹⁾ De civ. Dei XV. c. 6: Spiritus operatur intrinsecus ut valeat aliquid medicina quae adhibetur extrinsecus.

²⁾ Sermo de coena Domini (Migne, P. L. 183. 272). Übrigens ist an der Stelle „Sakrament“ in einem sehr weiten Sinne genommen.

³⁾ d. 1. a. 4. q. 2.

⁴⁾ Op. Ox. d. 1. q. 4. n. 12.

⁵⁾ Schäzler S. 203.

als eine exoterische gegenüber einer immanenten Sakramentenlehre; während letztere „mittelst dynamischer Verschmelzung des creatürlichen und göttlichen Heilfaktors die äußere sakramentale Handlung, das opus operatum, bis zu realer physischer Einwirkung auf die Restauration der Seele gesteigert werden läßt, so bringt es die exoterische Auffassung nicht weiter als bis zu einem äußerlichen Parallelismus der sakramentlichen Faktoren¹⁾“.

Die Auffassung Richards von der Wirkweise der Sakramente macht es leicht, den neutestamentlichen Sakramentsbegriff für alle Sakramente durchzuführen, insbesondere auch für die Buße, da es nun einfach zu erklären war, wie so der priesterlichen Absolution eine sündentilgende Kraft zukam, ohne daß der Grundsatz verletzt wurde, Gott allein lasse Sünden nach²⁾.

Es soll übrigens nicht übersehen werden, daß Richard, wenn er auch hier, wo er ex professo die Frage der sakramentlichen Wirksamkeit behandelt, die gewöhnliche Auffassung verläßt, so doch sich gelegentlich der traditionellen Ausdrucksweise bedient und von einer instrumentalen, dispositiven Wirksamkeit der Sakramente spricht³⁾.

Woher kommt nun den Sakramenten ihre angedeutete Wirkkraft zu? Sie kommt den Sakramenten nicht zu in absoluter Weise, bzw. auf Grund ihrer natürlichen Verfassung, sondern nur von der sie bewegenden göttlichen Macht, und zwar dann, wenn sie als Instrumente der göttlichen Barmherzigkeit in Anwendung sind. Christi Leiden ist die causa meritoria dieser virtus; Christus selbst, insofern er Gott ist, ist ihre causa efficiens. Der Glaube der Kirche an Christi

¹⁾ Sch ä z l e r S. 199. Schon bei Alexander v. Hales (IV. q. 8. m. 3. a. 5. § 4.) sieht Sch. einen Ansatz zur exoterischen Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit (S. 199 f.), ebenso findet er sie bei Bonaventura (d. 1. p. 1. a. un. q. 4. ad 2. quaest. lat.; l. c. q. 5.); wir müssen bei Besprechung der sakramentalen Form auf die angezogenen Stellen zurückgreifen.

²⁾ Vgl. dazu Sch ä z l e r S. 362; W. R ü t t e n, Studien zur mittelalterl. Bußlehre. Münster 1902. S. 86 f. Übrigens dürfte sich Rütten nach dem im obigen Erörterten geirrt haben, wenn er meint, Richard habe sich ganz an Thomas angeschlossen, „indem er die Wirkung des Sakramentes sieht (sc. der Buße) in dem physisch-instrumental bewirkten Seelenschmuck“.

³⁾ d. 1. a. 2. q. 4. ad 2.; d. 18. a. 2. q. 2. ad 1.; ähnlich d. 24. a. 4. q. 1. Contra; d. 16. a. 1. q. 2.; d. 25. a. 2. q. 1. ad 2.; d. 25. a. 3. q. 1. usf.

Leiden, durch welchen die Sakramente mit Christi Leiden in Zusammenhang gebracht bzw. verbunden werden, stellt in der Intention des Spenders, mag diese ausdrücklich oder einschlußweise, im allgemeinen oder im besonderen vorhanden sein, diese Verbindung her¹⁾. An anderer Stelle, bei Besprechung des Sündennachlasses in der Taufe, erklärt unser Autor, dieselbe geschehe effective durch Christus, insofern er Gott ist, meritorie, insofern er als Mensch durch sein Leiden es verdient hat, daß im Taufsakrament die Sünden erlassen werden, und ministerialiter, insofern er als Mensch ministeriell das Sakrament einsetzte, das die Sünden nachläßt²⁾.

So wurzelt denn bei Richard wie bei den übrigen großen systematischen Theologen des Mittelalters „die objektive Wirksamkeit der Sakramente auf dem reichen Grund der hl. Passion³⁾“. An anderer Stelle bemerkt unser Autor, diesen Gedanken weiterführend, daß man eben deswegen, weil die Sakramente ihre efficacia von Christi Leiden haben, sagt, es werde der Mensch durch das die Gnade verleihende Sakrament Christo in seinem Leidenszustand konfiguriert. Selbst bei der Ehe, die doch eine gewisse delectatio mit sich bringt, trifft dies zu, insoferne die Kontrahenten Christo konform werden, nicht zwar, was die in Christi Leiden liegende Strafe angeht, wohl aber, was das Motiv anlangt, das Christus zum Leiden bewog, die charitas. Wegen seiner übergroßen Liebe zu uns wollte ja Christus leiden, um die Kirche als Braut zu erlangen; diese charitas wird durch die ehrbare dilectio der Nubenten dargestellt⁴⁾.

Auch der theologisch wertvolle Gedanke, daß Christus als Haupt der Kirche in den Sakramenten weiterwirkt,

¹⁾ d. 1. a. 4. q. 3.; vgl. dazu besonders Petrus v. T. d. 1. q. 1. a. 6. qc. 3., Thom. d. 1. q. 1. a. 4. qc. 1. Vgl. S. th. III. q. 64. a. 3.

²⁾ d. 5. a. 1. q. 1.

³⁾ Schäßler S. 61; vgl. Richard d. 1. a. 4. q. 3. Contra 1. 2.; hier gibt er traditionelle Belege aus der Schriftglosse und Augustin, wonach aus Christi Seitenwunden die Sakramente flossen.

⁴⁾ d. 26. a. 2. q. 3. ad 2. Richard schöpft diesen Gedanken wohl aus Thomas d. 26. q. 2. a. 1. ad 3. oder Petrus v. T. d. 26. q. 3. a. 1. ad 4., die beide am gleichen Orte (ob die Ehe ein Sakrament ist) in ähnlicher Weise diesen Gedanken aussprechen.

kommt bei unserem Franziskaner zum Ausdruck. In Christus war eine *gratia creata*¹⁾, die *secundum quid* unendlich (*infinita*) war, nämlich mit Bezug auf die durch sie hervorgerufenen Akte und auf ihren Effekt. Diese Akte waren solche eines Menschen, der Gott war; Gott aber ist unendlich. Deswegen kamen der Gnade Christi alle Vorzüge zu, deren die *forma gratiae* überhaupt fähig ist. In gewissem Sinne war Christi Gnade auch unendlich in bezug auf den Effekt, insofern Christi Verdienst, das aus dieser Gnade hervorging, genügend war zur Erlösung unendlich vieler Menschen, wenn es so viel gäbe²⁾. Im übrigen betont Richard, daß die Gnade, die Christo innewohnte, keine andere als die *habituelle* sei³⁾. Die Gnade Christi war dreifach in ihrem Träger, als *gratia personae singularis*, als *gratia unionis* und als *gratia capitis*⁴⁾. Durch die letztere Gnade war Christus Haupt der Kirche, die seinen mystischen Leib bildet⁵⁾. Christus ist nun Haupt der Kirche nach seinen beiden Naturen; im Vollsinn allerdings ist Christus Haupt der Kirche *ratione utriusque naturae simul*. *Ratione divinae naturae* influiert er effektiv und prinzipal den Gliedern der Kirche den *sensus rectae cognitionis* und den *motus rectae affectionis*, *ratione naturae humanae* aber influiert er dieses geistliche Leben nur *meritorisch* und *dispositiv*⁶⁾, und dies letztere geschieht auch in den Sakramenten.

¹⁾ In II. Sent. d. 13. a. 1. q. 1.

²⁾ I. c. q. 2.

³⁾ I. c. ad 1.; vgl. dazu Hugo v. Straßburg, *Comp. theol. ver.* I. IV. c. 14; Bon. Sent. III. d. 13. a. 2. q. 2. ad 3.

⁴⁾ I. c. q. 3.

⁵⁾ I. c. gegen Ende sagt R.: *per illam (sc. gratiam capitis) in omnes sanctos influat et in infinitos, si tot essent, influere sufficit et facit, ut aliqui non tantum in se luceant, sed in alios ministerialiter influant et omnis illuminatio ab ipso est: sicut sol dicitur habere plenitudinem lucis corporalis, quia non tantum in se lucet, sed omnia corpora illuminat; et quaedam corpora alia illuminant, quia stellae ab eo lumen recipiunt per quod inferiora aliquo modo illuminant.* Diese Analogie mit der Sonne steht unter dem Einfluß neuplatonischer Ausdrucksweise. Vgl. Augustinus, *De magistro*.

⁶⁾ Sent. III. d. 13. q. 2. a. 3. Der Menschheit Christi teilt also Richard keine physisch-effektive Fortwirkung in Kirche und Sakramenten zu; er stimmt hierin überein mit Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* I. III. tr. 1. c. 4. q. 2. (fol. 116 a), Albertus M. III. d. 13. a. 3., Alexander v. Hales *S. III.* q. 12. m. 2. a. 3. § 4., Bonaventura III. d. 13. a. 2. q. 1. und *ibid.* d. 19., Heinrich v. Gent *Quodlib.* 5. q. 23., Skotus d. 1. q. 1. n. 9 ss. u. a. Der Aquinate ging demgegenüber weiter, er behauptete ein *instrumental-effektives*, also „*physisches*“, nicht bloß

Die sakramentale Gnade steigt nämlich, wie Richard¹⁾ sich ähnlich Thomas²⁾ ausdrückt, herab in den mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist, durch Christi Verdienst. Andererseits kommt den Sakramenten die Aufgabe zu, die Glieder des mystischen Leibes unter sich und mit Christus zu verbinden; besonders schön wird dieser Gedanke bei der Eucharistie entwickelt.

Christus ist, so belehrt uns unser Autor³⁾, als Gott in gleicher Weise Haupt der Engel und Menschen; als Mensch jedoch ist er magis proprie Haupt der Menschen, da er ja ihnen in seiner menschlichen Natur konform ist. Unter den gläubigen Menschen gibt es Gerechte und Sünder. Erstere gehören schlechthin zum mystischen Leibe Christi, weil unter ihnen nicht bloß eine Konformität der Natur und ein Zusammenhalt durch die Bande des Glaubens und der Sakramente besteht, sondern auch eine Gemeinschaft durch die Liebe, und weil sie alle belebt werden durch den einen Hl. Geist⁴⁾. Die Sünder gehören nur secundum quid zum mystischen Leibe Christi, da sie zwar die Konformität der Natur haben und in gewissem Sinne auch durch die Bande des Glaubens und der Sakramente verbunden sind, die beiden anderen Momente aber fehlen. Die Ungläubigen gar gehören nur der Potenz nach zum mystischen Christusleib, da sie außer der menschlichen Natur mit Christus nichts gemein haben.

Wegen dieses innigen Zusammenhanges der Sakramente mit dem mystischen Leibe Christi, insoferne das Haupt dieses Leibes ratione divinae naturae effektiv und ratione humanae

„moralisches“ Fortwirken Christi in Kirche und Sakrament. Vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, S. 240 ff.; Schäzler S. 111 ff. So z. B. Thom. De Verit. q. 29. a. 4; s. auch S. th. III. q. 13. a. 2.; q. 48. a. 6.; q. 49. a. 1.; q. 62. a. 4.; q. 64. a. 3. u. a. O. Im Sentenzenkommentar ist bei Thomas diese Auffassung noch nicht zu finden; vgl. Grabmann S. 243. Petrus v. T., der dem hl. Lehrer oft und oft sich anschließt, ist ihm in dieser Sonderanschauung nicht gefolgt.

¹⁾ d. 7. a. 2. q. 1. ad 3.

²⁾ d. 7. q. 3. a. 1. qc. 3. Beachtenswert ist, daß der Gedanke bei Thomas wie Richard im gleichen Zusammenhang in gleicher Quästion (ob die Bischöfe allein firmen können) ähnlich ausgesprochen wird.

³⁾ Sent. III. d. 13. a. 2. q. 2.

⁴⁾ Sent. I. d. 14. a. 2. q. 3. ad 1 wird das Sakramente-Spenden förmlich als Verleihung des Hl. Geistes bezeichnet.

naturae meritorisch fortwirkt in den Sakramenten, und insofern die Glieder dieses Leibes durch die *iunctura sacramentorum* zusammengehalten werden, begreift es sich, wenn Richard erklärt, die *veritas de sacramentis* sei enthalten in den Glaubensartikeln: *Credo in sanctam catholicam ecclesiam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*; durch die Sakramente nämlich stünden die Gläubigen in Kommunikation, die Sakramente seien Werkzeuge der Heiligung und infolgedessen auch der Sündennachlassung¹⁾.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Oxforder Magister durch seine, wenn auch nicht zusammenhängenden, sondern an verschiedenen Stellen seines Sentenzenkommentars verstreuten Bemerkungen die Sakramente geschickt in die großen theologischen Zusammenhänge eingestellt hat, indem er besonders auf die Beziehungen zur Christologie und die Lehre von der Kirche aufmerksam machte. Daß er damit nichts Neues bot, zeigten die gegebenen anmerkungsweisen Vergleiche²⁾.

§ 6. Zahl, Einsetzung und äußeres Zeichen der neutestamentlichen Sakramente

Wie schon angedeutet, besteht ein Fortschritt der neutestamentlichen Sakramente gegenüber den alttestamentlichen in der geringeren Zahl der ersteren (s. § 3). Richard begründet die Siebenzahl³⁾ der neutestamentlichen Sakramente ganz im Anschlusse an seine Zeitgenossen bzw. Vorgänger⁴⁾.

Die Sakramente verleihen Gnade, sie sollen sein ein Heilmittel gegen eine Siebenzahl von Defekten und ein Hilfs-

¹⁾ III. d. 25. a. 1. q. 2. ad 4. Vgl. Grabmann S. 268²⁾; auf die enge Verbindung, in die Richard die *communio sanctorum* im weitesten Sinne mit der Eucharistie bringt, ist später aufmerksam zu machen.

²⁾ Schäzler S. 103 ff. ist der Beziehung, in welche die großen Scholastiker wie Hugo, Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, Albert d. Gr. — bei diesem legt er allerdings teilweise das *Comp. theol. ver.* zugrunde —, Thomas, Bonaventura Sakrament und Gnade des Hauptes setzen, nachgegangen.

³⁾ Zur Siebenzahl der Sakramente vgl. J. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864; Fr. Gillmann, der eine Reihe Artikel im „Katholik“ schrieb in der Sache: 1909 II S. 182—214, 1910 II S. 481 f., 1912 I S. 453—458.

⁴⁾ Vgl. besonders Petr. v. T. d. 2. q. 1. a. 2.; Thom. d. 2. q. 1. a. 2.; Bon. d. 2. a. 1. q. 3.

mittel zu einer Siebenzahl von Tugendakten, nämlich den Akten der drei theologischen und der vier Kardinaltugenden. Was die *gratia* angeht, so gibt es einen dreifachen Akt derselben: *purgare*, *perficere* und *illuminare*. Der *actus purgationis* ist dreifach mit Rücksicht auf Erbsünde, aktuelle Sünde und Konkupiszenz; der *actus illuminationis* ist doppelt, einer in diesem Leben durch die Gnade, ein zweiter im anderen Leben durch die Glorie; der *actus perfectionis* ist zweifach, einer zum Widerstand gegen das *terribile malum*, der andere zur Vollendung in *bonum*. Diesen sieben Gnadenakten korrespondieren sieben Sakramente, die unterstützend bzw. vorbereitend wirken.

Was die Ordnung dieser Siebenzahl betrifft, so sind zwei Sakramente, Ehe und Ordo, von höherer Bedeutung, weil sie dem allgemeinen Wohle dienen, das nach dem Philosophen dem Wohle der Einzelperson vorgeht; der Ordo selbst geht hinwiederum der Ehe vor, weil die Ehe durch den Ordo gespendet wird¹⁾. Innerhalb der übrigen Sakramente ist naturgemäß die Taufe das erste als *sacramentum intransitum*, die Ölung als *sacramentum exeuntium* das letzte; die Firmung, Eucharistie und Buße sind *sacramenta progredientium*; der Firmung kommt dabei, weil sie der Erhaltung der Taufgnade dient, die Priorität vor der Eucharistie zu, welche zur Mehrung der *gratia conservata* eingesetzt ist; diese hinwiederum geht der Buße vor, die die Wiedererlangung der verlorenen Gnade bezweckt²⁾.

Das Wesen der neutestamentlichen Sakramente als gnadenwirkender Zeichen bringt es mit sich, daß sie von Christus dem *lator novae legis* eingesetzt sind³⁾. Die Frage ist nun die, ob diese Einsetzung eine unmittelbare oder nur

¹⁾ Wir bemerken jetzt schon, daß diese Wendung nicht so gedeutet werden darf, als hielte R. den Priester für den Spender des Ehesakramentes; R. bringt diese Wendung, weil den Gedanken eben auch andere bringen, z. B. Petr. v. T. l. c.

²⁾ d. 2. a. 1. q. 4. Vgl. Hugo v. Straßburg, *Comp. theol. ver.* l. VI. c. 5. Thom. S. th. III. q. 65. a. 1. bringt neben den gewöhnlichen Konvenienzgründen für die Siebenzahl eine Betrachtungsweise der Sakramente, wie dieselben das menschliche Leben sinnvoll begleiten; vgl. dazu A. Harnack, *Dogmengeschichte* III⁴ S. 547. Sehr ausführlich sind die traditionellen Gedanken über die Siebenzahl bei Alexander v. H. IV. q. 8. m. 7. a. 2.

³⁾ Vgl. d. 1. a. 4. q. 1.; d. 2. a. 1. q. 2. Sehr stark betont Thom. d. 7. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 1. 2. bei der Firmung diese Idee.

mittelbare ist. Ähnlich wie Thomas¹⁾ referiert Richard kurz über die beiden Ansichten in der Sache; die eine nimmt an, daß manche Sakramente, nämlich Firmung und letzte Ölung, mediantibus apostolis von Christus eingesetzt seien, während die andere eine unmittelbare Einsetzung für alle Sakramente behauptete²⁾. Richard neigt ja wohl mehr dazu, die letztere Ansicht anzunehmen, allein einen entschiedenen Standpunkt wie etwa der Aquinate³⁾ nimmt er nicht ein. Christus hat, wie schon oben (§ 3) angedeutet, die Sakramente als Mensch eingesetzt⁴⁾.

Was die Zeit der Einsetzung betrifft, so ist ganz allgemein zu sagen, daß so vollkommene Sakramente, wie es die neutestamentlichen sind, nicht schon in principio morbi oder in profectu morbi, sondern erst in statu morbi einzusetzen waren⁵⁾; die Rücksicht auf die Krankheit und den Kranken selbst fordert dies. Zur Zeit der Predigtthätigkeit Christi nun war einerseits die Sündenkrankheit des Menschen überaus heftig, und anderseits war eben durch Christi Predigt der Mensch zu einer besonders gesteigerten Erkenntnis seiner Krankheit gekommen und zu einer Erkenntnis und Sehnsucht des Heilmittels. Daher war diese Zeit, also noch vor Christi Leiden, passend für die Einsetzung der Sakramente der *lex nova*, welche eine Erleuchtungsgnade gegen die Unwissenheit

¹⁾ d. 2. q. 1. a. 4. qc. 4.

²⁾ d. 2. a. 1. q. 3.; vgl. Alexander v. H. IV. q. 8. m. 2. a. 1. Nach ihm hat Christus Taufe und Eucharistie per seipsum eingesetzt, Firmung und Ölung durch die Apostel, wenn man nicht etwa sagen will, daß er die Firmung einsetzte, als er den Kindern die Hände auflegte, und die Ölung, als er die Apostel zu Predigt und Krankensalbung aussandte; die übrigen drei Sakramente erfuhren durch Christus eine gewisse additio; q. 24. m. 1., wo er expresse über die Einsetzung der Firmung handelt, meint er ohne Präjudiz sagen zu sollen, daß Christus die Firmung als Sakrament weder eingesetzt noch gespendet habe, auch nicht die Apostel; diese firmten und wurden gefirmt sine sacramento, unmittelbar durch den Hl. Geist; eingesetzt wurde dieses Sakrament spiritus sancti instinctu in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui etiam spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi. Vgl. Hahn S. 163 f.; Schanz S. 113.

³⁾ d. 2. q. 1. a. 4. qc. 4.

⁴⁾ d. 5. a. 1. q. 1.: inquantum est homo ministerialiter sacramentum instituit; vgl. Schanz S. 114.

⁵⁾ Vgl. Hugo, De sacr. chr. fd. l. 1. p. 8. c. 12. (Migne, P. L. 176. 313 f.); Petrus v. T. d. 2. q. 1. a. 1., Thom. d. 1. q. 1. a. 1. u. a. geben auch diese allgemeine Begründung.

und eine Gnade zur Unterdrückung der Konkupiszenz brachten¹⁾).

Den Einwand, daß mit der Annahme einer Einsetzung der neutestamentlichen Sakramente schon vor Christi Leiden es sich schwer vereinen lasse, wie die Juden bis zum Leiden Christi de necessitate noch an die Beobachtung der Legalien gebunden sein konnten, läßt Richard nicht gelten; es konkurrierten in der doch nur kurzen Zeit von der Einsetzung bis Christi Passion eben alt- und neutestamentliche Sakramente in ihrer Wirksamkeit²⁾).

Ein Fortschritt der Gnadenheilmittel des Neuen Bundes gegenüber den Sakramenten der *lex scripta* bestand darin, daß sie in *rebus et verbis*, nicht bloß wie die letzteren in *rebus* allein konstituiert waren³⁾. Sie waren sonach vollkommener auch in *significando*. Es entsprach dies dem oft schon angedeuteten Gesetz des Fortschrittes der sakramentalen Zeichen in den verschiedenen Perioden. Es entsprach aber auch dem Urheber der neutestamentlichen Sakramente, also dem mit der menschlichen Natur geeinten Worte Gottes, daß diese Sakramente in *rebus et verbis* bestünden, eben um ihren *auctor expressius* anzuzeigen⁴⁾).

Res und *verbum* bilden im sakramentalen Zeichen eine beziehungsweise, nicht eine absolute Einheit, indem sie denselben Heiligungseffekt andeuten und bewirken; sie sind eine Einheit in ähnlicher Weise wie Vater und Mutter ein kom-

¹⁾ d. 2. a. 1. q. 2.

²⁾ l. c. ad 2. in oppositum.

³⁾ d. 1. a. 1. q. 1. Hugo v. Straßburg, *Comp. theol. ver.* I. VI. c. 8. stellt die Unterschiede der alt- und neutest. Sakramente bzw. die Fortschritte der letzteren gegenüber den ersteren gut zusammen.

⁴⁾ l. c. Petrus v. T. d. 1. q. 1. a. 2. gibt eine triplex ratio für das Bestehen der neutest. Sakramente in *rebus et verbis*: Una est per *comparationem* ad causam suam, ut perfectius repraesentent auctorem suum in quo fuit unio verbi et carnis, altera per *comparationem* ad signatum, quia tanto expressiora debent esse signa, quanto propinquiora sunt significatis . . . tertia per *comparationem* ad virtutem sacramenti, quia debet habere efficaciam ratione sanctificationis; sanctificatio vero creaturae fit per *verbum dei* et orationem. Vgl. Thom. d. 1. q. 1. a. 3., S. th. III. q. 60. a. 6. An letzterem Orte weist er besonders auch darauf hin, wie sehr die angedeutete Zusammensetzung der Sakramente der Doppelnatur des Menschen entspricht.

plettes Prinzip der Generation sind¹⁾. Die res ist dabei das quasi principium materiale, das verbum das quasi formale²⁾.

Näherhin unterscheidet unser Franziskaner wie sein Vorgänger, Petrus v. T.³⁾, die Materie in eine materia remota und eine materia proxima (propingua)⁴⁾. Es scheint, daß dieses Begriffspaar zu Zeiten des Aquinaten in die theologische Erörterung eingeführt wurde. Thomas selbst wendet im Sentenzenkommentar nur bei der Taufe den Begriff der materia remota an, und dies nur gelegentlich⁵⁾, während er in der Summe bei der Behandlung der Bußmaterie das volle Begriffspaar verwendet⁶⁾. Petrus v. T. hatte schon auf die Taufmaterie die Begriffe angewendet⁷⁾. Unser Autor hatte nur bei der Taufe Gebrauch gemacht von den beiden Termini.

Wie oben bereits angedeutet, läßt Richard die Begriffe Materie und Form nur in einem uneigentlichen Sinne von der res und dem verbum des Sakramentes gelten — q u a s i principium materiale bzw. formale. Das war durchaus herkömmlich. Er suchte nun aber das Begriffspaar in einem mehr eigentlichen, philosophischen Sinne auf das sakramentale Zeichen anzuwenden. Schon Alexander hatte bei Lösung einer Schwierigkeit erklärt, die Aktivität des Sakramentes als Sakrament gründe sich nicht auf eine fühlbare Beschaffenheit, sondern auf eine intelligible Form⁸⁾; Bonaventura hatte eine Ansicht angeführt, der er großes Gewicht beilegt, wonach dem Sakramente eine gewisse virtus innewohne — virtus extenso nomine gefaßt —, nämlich eine ordinatio efficax zur Heiligung des würdigen Empfängers⁹⁾. Der Aquinate bemerkt im Sentenzenkommentar bei Besprechung der Taufdefinition, es werde zuweilen von der Taufe eine materielle Definition gegeben, welche Materie, Form, d. i. das verbum,

¹⁾ l. c. Petr. v. T. d. 1. q. 1. a. 2. hat fast wörtlich denselben Gedanken.

²⁾ l. c.

³⁾ d. 3. q. 1. a. 1.

⁴⁾ R. v. M. d. 3. a. 1. q. 1.

⁵⁾ d. 3. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 2.

⁶⁾ S. th. III. q. 84. a. 2.

⁷⁾ l. c. C. und ad 1.

⁸⁾ IV. q. 8. m. 3. a. 5. § 4.; vgl. Schäzler S. 199.

⁹⁾ d. 1. p. 1. a. un. q. 4. ad quaest. incidentem.

und Wirkursache in sich faßt, zuweilen auch eine formale Definition, die den Zweck einschließt¹⁾.

Diese Gedankengänge kehren bei Richard wieder *mutatis mutandis* bei Untersuchung der Frage, was denn die Form der Taufe sei. „Form“ habe, so erfahren wir da, einen doppelten Sinn. Sie bedeute entweder den vorzüglicheren Teil eines Ganzen — in diesem Sinne könne man etwa das Dach die Form des Hauses nennen —, oder das, was zuerst aus der Vereinigung der integrierenden Teile resultiert — und so sei beispielsweise Form des Hauses das, was aus der geordneten Vereinigung von Fundament, Wänden und Dach resultiere. Im ersten Sinne seien die Worte sakramentale Form, nicht aber im zweiten. Aus der intentionellen Vereinigung der Ablution, der Taufworte und der Einsetzungskraft resultiere eine gewisse Hinordnung zu einem besonderen Signifikationsmodus; das Subjekt dieser Hinordnung sei das aus Ablution und Wort bestehende Ganze. Nähme man diese beiden Faktoren absolut und für sich, also bloß materiell, so würde die erwähnte *ordinatio* bloß etwas Akzidentelles sein; betrachte man indes diese beiden Faktoren unter dem Gesichtspunkt, unter dem sie das Taufsakrament konstituieren, so sei die genannte Hinordnung etwas Wesentliches. Diese *ordinatio*, also die eigentliche Form des Sakramentes, dürfe nicht aktiv gefaßt werden als Tätigkeit eines Bestimmenden, Hinordnenden, auch nicht passiv als etwas, was am Substrat der Hinordnung, am *ordinatum*, geschähe, vielmehr sei es zu fassen als Kraft, wodurch die Taufe dispositiv heilige, eben als *ordinatio ad sanctificandum*²⁾.

Wie also in der von Thomas wiedergegebenen Ansicht der sakramentale Heiligungszweck in die formelle Definition eingeht, so ist bei Richard die Bestimmung oder Hinordnung zur Heiligung das Formelle, die Form des Sakramentes. Unser Autor hat damit dem Begriffe der sakramentalen Form einen anderen Inhalt gegeben als herkömmlich, zugleich hat

¹⁾ d. 3. q. 1. a. 1. q. 1. In der Summe tut der Aquinate dieser Ansicht bei Erörterung der Taufdefinition S. th. III. q. 66 a. 1. keine Erwähnung mehr.

²⁾ d. 3. a. 2. q. 2.; l. c. q. 1. tut Richard näherhin die Worte als den vorzüglicheren Teil des sakramentalen Zeichens dar.

er aber, wie Sch ä z l e r¹⁾ richtig andeutet, seiner Auffassung von der Wirkungsweise der Sakramente Rechnung getragen, indem er „den göttlichen Ratschluß, auf welchem die Kraft des Sakramentes beruhte, auf letzteres reflektieren und hier zu dessen Form werden ließ“.

Während Thomas die oben angezogene Auffassung der Sakramentsdefinition nicht weiter verwertete, hat Richard seine Auffassung der sakramentalen Form auch auf andere Sakramente angewendet, so auf die Firmung²⁾, das Bußsakrament³⁾ und die letzte Ölung⁴⁾; bei den drei übrigen Sakramenten bleibt er bei der Tradition. Bemerkt sei noch, daß Skotus seinem Ordensgenossen in der Darlegung von sakramentaler Materie und Form folgte; nach ihm ist sakramentale Form gerade jene Beziehung des Zeichens, wodurch dasselbe zu dem bestimmten Sakramente wird, während die sakramentale Materie das ganze Fundament dieser Beziehung ist. Von diesem Fundamente kann man einen Faktor wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit der Materie als quasi materia und den anderen wegen einer Ähnlichkeit mit der Form als quasi forma bezeichnen, da letzterer der vorzüglichere und bestimmende Teil ist⁵⁾. Auch für Skotus mögen neben philosophischen theologische Erwägungen maßgebend gewesen sein, die dargelegte Ansicht zu vertreten; er sieht eben das Wesen des Sakramentes in dem besonderen gottgesetzten Zwecke, der die verschiedenen Elemente des Sakramentes zur Einheit verbindet⁶⁾.

Das äußerlich Wahrnehmbare des Sakramentes faßt unser Autor der Sitte der Zeit gemäß unter dem Terminus *sacramentum tantum* zusammen; dem steht gegenüber die *res sacramenti*, die eigentliche übernatürliche Gnadenwir-

¹⁾ Sch ä z l e r S. 203.

²⁾ d. 7. a. 1. q. 2.: Die forma sacramenti (sc. confirmationis) proprie dicta ist aliquid resultans ex intentionali unione chrismatis et supradictorum verborum et huius totius ordinatione ad sanctificandum.

³⁾ d. 16. a. 1. q. 2. ad 1.: Die eigentliche Form des Bußsakramentes ist der ordo ad sanctificandum; demgegenüber sind Herzenszerknirschung, Beicht, Genugtuung und Absolution bloß materielle Teile.

⁴⁾ d. 23. a. 1. q. 1.

⁵⁾ Op. Ox. d. 3. q. 2. n. 3 f.

⁶⁾ Vgl. Seeberg, Die Theologie des Duns Skotus S. 349 f.

kung. Zwischen den beiden steht eine Vor- oder Zwischenwirkung, sacramentum et res; sie ist als nächste Wirkung des äußeren Zeichens zu betrachten und ist selbst wieder sacramentum der Gnadenwirkung. Richard hat die Begriffsdreiheit für alle Sakramente durchgeführt¹⁾. Eine besondere Bedeutung hat, abgesehen von den drei Charaktersakramenten, die Zwischenwirkung bei ihm nicht, was aus seiner Anschauung über die sakramentale Wirkweise verständlich ist.

§ 7. Spender und Empfänger der Sakramente

Die Ausspendung der Sakramente ist der Kirche und damit den Menschen anvertraut. Von selbst ergab sich die Frage, in welchem Verhältnis der menschliche, kreatürliche Spender zu der im Sakramente vermittelten übernatürlichen, geschöpflichen Gnade stehe. Seit Skotus stellen die Kommentatoren des vierten Sentenzenbuches mit Bezug darauf und auch, um das Verhältnis von sakramentalem Zeichen und Gnade zu untersuchen, gerne eine Abhandlung an die Spitze, die die Möglichkeit einer Übertragung der potestas creandi durch Gott bzw. Christus an ein Geschöpf bespricht²⁾. Richard kommt in der fünften Distinktion auf dieses Problem zu sprechen; er verweist, um unnütze Erörterungen zu vermeiden, auf seine Ausführungen zum zweiten Sentenzenbuch³⁾.

¹⁾ d. 4. a. 1. q. 2.: für die Taufe; d. 7. a. 1. q. 2.: für die Firmung; d. 8. a. 1. q. 1.: für die Eucharistie; d. 22. a. 2. q. 2.: für die Buße; d. 23. a. 1. q. 5.: für die letzte Ölung; d. 26. a. 4. q. 1. 2.; d. 31. a. 1. q. 3. ad 2.: für die Ehe; d. 24. a. 3. q. 2.: für das Weihesakrament. Die Unterscheidung zwischen sacramentum und res geht auf Augustinus zurück (s. Schanz S. 101 f.); von Hugo (Summa Sent. tr. 6. c. 3. [Migne, P. L. 176. 140], De sacr. chr. fid. l. 2. p. 3. c. 7. [Migne, l. c. 466 f.]) wurde die Begriffstrias für die Eucharistie ausgebildet, vom Lombarden (Sent. IV. d. 22. c. 2.) auf die Buße übertragen, wurde sie bald auch in den übrigen Sakramenten gefunden. Vgl. J. Göttler, Der hl. Thomas v. Aquin und die vortrid. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 12, ferner J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm.-G. XIII. 5), Paderborn 1917, S. 25 ff.

²⁾ Scotus, Op. Ox. d. 1. q. 1. Thomas v. Straßburg IV. d. 1. q. 1.; Petrus de Alliaco IV. d. 1. a. 2. u. a. Die genannten Autoren behandeln das Problem im Zusammenhange mit der Frage, ob die neustest. Sakramente causae gratiae sind.

³⁾ II. d. 1. a. 4. q. 4. Die ratio, die Richard beibringt, findet sich auch bei Albertus M. II. d. 1. a. 7., bei Heinrich v. Gent Quodlib. 4. q. 37.; bei Thomas v. A. d. 5. q. 1. a. 3. qc. 3. u. a. In der S. th. I. q. 45. a. 5 ad 3 ist allerdings das Argument umgeformt. Richard führt l. c. Contra 2. noch ein

Er verneint dort die angedeutete Möglichkeit. Er geht dabei von dem Gedanken aus, daß je größer der Abstand zwischen den beiden Termini des Werdens ist, desto größer auch die Macht sein muß, diesen Abstand zu überwinden. Zwischen dem Nichts (*non aliquid*) und dem Sein (*ens*) — dies sind die beiden Termini beim Erschaffen — besteht nun überhaupt kein Verhältnis. Die Macht, die den Abstand der beiden Termini überwindet, muß unendlich in *vigore* sein; derart kann aber eine geschaffene Macht nicht sein. Gott allein kann daher erschaffen¹⁾. Es sei bemerkt, daß Skotus diese Argumentation einer scharfsinnigen Kritik unterzieht²⁾.

Christus gab, so führt unser Franziskaner näher aus, den Ministern der Sakramente jedenfalls nicht die Gewalt, in der Weise mitzuwirken zur inneren Reinigung, daß sie an diese *emundatio interior* unmittelbar heranreichten (*atingendo*); denn dies kann nur durch die Gnade geschehen, die durch Erschaffung hervorgebracht wird; erschaffen kann aber nur Gott. Christus gab hingegen die Gewalt, durch eine gewisse Vorbereitung (*aliquo modo disponendo*) zur inneren Reinigung beizutragen. Die *ministri sacramentorum* haben nämlich die Vollmacht, die Sakramente zu spenden, durch welche, kraft göttlicher Einsetzung, der Empfänger zur inneren Reinigung disponiert wird³⁾. Wenn man bedenkt, in welcher Weise die Sakramente wirken nach Richards Auffassung, so erscheint die Mitwirkung des Menschen, der die Gnadenzeichen spendet, als eine von der *emundatio interior* recht entfernte.

Dem Herkommen macht unser Franziskaner eine Konzession, wenn er kurz, ohne scholastisches Für und Wider,

Argument an, das ganz thomistischen Geist atmet; es wird da vom Gedanken ausgegangen, daß das *esse creatum sub ratione, qua esse creatum est*, der universellste Effekt ist, der daher nur von der *causa universalissima* herrühren kann; vgl. Thom. S. th. I. q. 45. a. 5.

¹⁾ Auch die anderen großen Sentenzenkommentatoren wie Albertus M., Thomas, Bonaventura, Petrus v. T. berühren hier in der 5. d. das Problem.

²⁾ Op. Ox. d. 1. q. 1. n. 6. 11—15.

³⁾ d. 5. a. 1. q. 2. Thomas d. 5. q. 1. a. 2. und Petrus v. T. d. 5. q. 1. a. 2. haben die gleiche Fragestellung. Petrus referiert kurz den Aquinaten. Thomas ist einläßlicher; vgl. auch S. th. III. q. 64. a. 4.

fragt, welche potestas baptizandi Christus den Ministern der Taufe geben konnte, aber nicht gab. Die Frage gilt natürlich auch für die Spendergewalt bei den übrigen Sakramenten. Mit Bonaventura¹⁾ zählt Richard sechs solcher Gewalten. Die Gewalt, Gnade zu erschaffen, durch welche die Seele gereinigt wird, konnte Christus nicht verleihen, die potestas ministerii exterioris gab Christus den Spendern der Sakramente; die potestas excellentiae in dem Sinne, daß Gott dem vom Inhaber dieser Gewalt Getauften mehr Gnade verlieh als dem von einem andern Getauften, konnte Christus zwar verleihen, er tat es aber nicht, damit die Menschen ihre Hoffnung nicht auf Menschen setzten²⁾; die potestas invocationis, wonach die Taufe auf den Namen eines Menschen gespendet würde, konnte Christus ebenfalls verleihen, doch wollte er dies nicht, damit die Taufe nicht geteilt würde und der Glaube nicht entstünde, als wirke die Anrufung eines bloßen Menschen Gnade; auch die potestas institutionis, die Gewalt, daß ein Mensch seine eigene Taufe einsetzte und der Empfänger durch göttliche Kraft gereinigt würde, hätte Christus geben können, er unterließ es, um seine Taufe nicht zu mindern. Die potestas cooperandi in creatione gratiae konnte, wie der Magister³⁾ meint, Christus verleihen; allein hierin könne man, meint Richard, die Ansicht des Meisters nicht halten. Man könnte sonst schwerlich gegen die irrige Behauptung des Avicenna und einiger anderer aufkommen, daß nämlich eine geschaffene Intelligenz eine andere erschaffen könne in der Kraft der ersten Ursache als deren Instrument⁴⁾.

Überall ist bei dem Oxforder Franziskaner das Bestreben zu finden, die Kausalität Gottes bei den Sakramenten zu unterstreichen⁵⁾. Charakteristisch ist dies gerade in der

¹⁾ d. 5. a. 3. q. 1.

²⁾ Ein vielfach ausgesprochener Gedanke; vgl. Albertus M. d. 5. a. 4.; Thom. d. 5. q. 1. a. 3. qc. 2.; Bon. l. c.; Petrus Lomb. Sent. IV. d. 5. c. 2. Siehe Augustinus In Joh. 5. 7.

³⁾ Sent. IV. d. 5. c. 3.

⁴⁾ d. 5. a. 1. q. 2.

⁵⁾ d. 4. a. 3. q. 3. ad 1.: tota enim virtus baptismi a deo est, qui principaliter baptizat. Ein augustinischer Gedanke.

damals kontroversen¹⁾ Frage über die Möglichkeit einer potestas cooperationis des Ministers der Sakramente. Während Albert der Große²⁾, Bonaventura³⁾, Thomas⁴⁾, Petrus von T.⁵⁾ u. a. eine günstige Auslegung des Lombarden zu geben suchen, lehnt Richard kurzerhand ab aus der Befürchtung heraus, dem zu seiner Zeit sich breitmachenden Arabismus ein Zugeständnis zu machen⁶⁾.

Von den Erfordernissen zur gültigen bzw. erlaubten Spendung der einzelnen Sakramente wird an seinem Ort die Rede sein; für die allgemeine Erörterung ist die Intention des Spenders besonderer Aufmerksamkeit wert. Wie schon oben (§ 3 und § 4) angedeutet wurde, fällt der Intention eine bedeutsame Rolle zu; sie ist es, vermittelt derer die fides ecclesiae die Verbindung mit Christi Passion herstellt⁷⁾, und durch sie werden die verschiedenartigen Faktoren des Sakramentes derart zueinander in Beziehung gesetzt, daß aus dieser intentionellen Einigung aller Bestandteile des sakramentalen Zeichens die die Form des Sakramentes ausmachende Hinordnung zum Heiligungszweck resultiert⁸⁾. Richard begründet hier die Notwendigkeit der Intention mit der Notwendigkeit eines die verschiedenen Fak-

¹⁾ Bon. d. 5. a. 3. q. 1.: De potestate vero cooperationis controversia est.

²⁾ d. 5. a. 4. ad 1.

³⁾ l. c.

⁴⁾ d. 5. q. 1. a. 3. qc. 1. Thomas nimmt der Stelle dadurch ihre Bedenklichkeit, daß er eine instrumentale bzw. ministerielle Mitwirkung für möglich hält nicht zwar durch eine Kraft, die ein esse perfectum in natura hat, noch auch so, daß diese Mitwirkung den letzten Prinzipaleffekt, die Gnade, erreicht, sondern so, daß diese Mitwirkung ein cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo ist. Vgl. auch S. th. III. q. 64. a. 4. Sicher ist, daß der Aquinate dem Minister des Sakramentes ein höheres Maß von cooperatio einräumen will als seine Zeitgenossen.

⁵⁾ d. 5. q. 1. a. 3. qc. 1. Er will die beiden gegensätzlichen Anschauungen in Einklang bringen (concordando) und die Möglichkeit der Verleihung einer potentia instrumentalis cooperandi in aliqua dispositione ad gratiam zugeben ähnlich wie Thomas.

⁶⁾ Vgl. d. 1. a. 4. q. 2.; hier nimmt Richard bei Besprechung der Wirkweise der Sakramente Rücksicht auf diesen error dicentium, quod prima intelligentia creata aliam creat in virtute causae primae. Übrigens nehmen auch Thomas (d. 5. q. 1. a. 3. qc. 3. ad 1.) und Petrus v. T. auf Avicenna und seine Anhänger Bezug, allerdings nicht in der Frage Richards, sondern in dem Problem, ob die Schöpfungsgewalt einer Kreatur mittelbar sei. Dem Sinne nach erwähnen sie den gleichen Irrtum.

⁷⁾ d. 1. a. 4. q. 3.

⁸⁾ d. 3. a. 2. q. 2.; d. 6. a. 1. q. 2.; d. 7. a. 1. q. 2. usf.

toren des Sakramentes einigenden Prinzips; ähnlich tun dies Petrus¹⁾ und Thomas²⁾. Nicht müde wird unser Franziskaner, diese *unio intentionalis*³⁾, die *intentio debita* zu fordern, durch die im Verein mit kompletter Materie und eben solcher Form das Sakrament seine *operatio* hat⁴⁾.

Doch ist die Intention nicht *de essentia*, sondern nur *de integritate sacramentorum*, belehrt uns Richard⁵⁾. Aus dem bisher Erörterten ist dies ohnehin klar.

Was muß nun der objektive Gehalt der Spenderintention sein? Seit den Tagen des Präpositinus⁶⁾ bestimmt man die Intention immer wieder als *intentio faciendi quod facit Ecclesia*⁷⁾. Näherhin erklärt unser Franziskaner, daß zum rechten Vollzug des Sakramentes keine *intentio in particulari* nötig sei, es genüge eine solche in *universali*. Es braucht also der Spender nicht den Zweck des Sakramentes, die Heiligung des Empfängers, in *particulari* intendieren, er kann sogar das Gegenteil intendieren; wenn er intendiert, zu tun, was die Kirche tut, so intendiert er damit, etwas in *universali* zu tun, und das genügt⁸⁾.

Schon Alexander v. H. erklärte, daß die Intention des Spenders primär auf Sein und Zustandekommen des Sakramentes ziele, nicht auf die Wirkung; der Zweck oder die Wirkung werde bloß einschlußweise und in der Folge angestrebt⁹⁾. Auch Albert der Große unterscheidet die allgemeine Intention, nämlich das zu tun, was die Kirche tut, von jener, welche die Wirkung, die sakramentale Heiligung im

¹⁾ d. 6. q. 1. a. 2.

²⁾ d. 6. q. 1. a. 2. ad 1.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 1. ad 2.; d. 6. a. 1. q. 2.

⁴⁾ d. 8. a. 3. q. 4.; d. 7. a. 6. q. 2. usf.

⁵⁾ d. 3. a. 1. q. 1.; d. 8. a. 3. q. 3. ad 1.

⁶⁾ Vgl. F. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre, Würzburg 1918, S. 9; dort ist auch weiteres Material zum Vorkommen des Terminus in der scholastischen Frühzeit angegeben.

⁷⁾ Richard v. M. d. 5. a. 3. q. 2.; d. 3. a. 2. q. 3.; d. 6. a. 1. q. 2. ad 2.; d. 10. a. 7. q. 1. usw.

⁸⁾ d. 6. a. 1. q. 2. ad 2.: Richard wendet sich da gegen den Einwand, es sei, weil nicht der Glaube, so auch nicht die Intention notwendig bei der Sakramentspendung. Vgl. d. 10. a. 7. q. 1. S. besonders hier Thomas d. 6. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 1.

⁹⁾ S. IV. q. 13. m. 1. a. 2. in fine. S. Fr. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas v. A. S. 80.

Auge hat; nur die erstere sei notwendig, ihr tatsächliches Vorhandensein wird bezeugt durch die Aussprache der Form, auch wenn der Spender nicht an eine Wirkung derselben glaube¹⁾. Unser Autor bewegt sich mit seinen Ausführungen, wie wir sehen, in herkömmlichen Bahnen.

Die Intention hat nicht bloß eine inhaltliche, objektive Seite, sondern auch eine subjektiv-modale²⁾. Eine Willensbewegung, wie es die Intention ist, kann aktuell, habituell und virtuell vorhanden sein. Schon der Aquinate hatte an einigen Stellen seines Sentenzenkommentars diese Dreiteilung inauguriert³⁾ und sachlich bei der Taufintention durchgeführt⁴⁾. Richard wendet diese Dreiteilung noch klarer, auch im Ausdruck, an und sucht eine Erklärung für die virtuelle Intention zu geben. Eine Intention pure in habitu, sei es am Anfang, in der Mitte oder am Ende der sakramentalen Handlung, scheint ihm ungenügend, da aus einer derartigen Intention kein Akt und damit auch kein Effekt hervorgehen kann. Wohl aber genügt eine Intention, die zwar mit Rücksicht auf den effectus in particulari nur habituell, aber mit Rücksicht auf den effectus in universali, wenigstens am Anfang der sakramentalen Handlung, aktuell vorhanden war; denn in der Kraft dieser aktuellen Intention (in virtute actualis intentionis) wirkt das, was dem Beginn der Taufhandlung folgt⁵⁾.

Unser Autor entwickelt also hier ganz klar das, was man seit Skotus etwa⁶⁾ *intentio virtualis* heißt. Er gibt als Grund, warum man sich mit einer „virtuellen“ Intention begnügen müsse, praktische Rücksichten. Als Freibrief für die Nach-

¹⁾ d. 6. a. 11. Vgl. dazu besonders Thom. d. 6. q. 1. a. 2. qc. 2.; Fr. Morgott S. 81 f.; Petrus v. T. d. 6. q. 1. a. 2.: *Sufficit intentio universalis faciendi, quod facit ecclesia, satis expressa, nec requiritur specialis.*

²⁾ S. Morgott S. 67 ff.

³⁾ Vgl. d. 15. q. 4. a. 2. qc. 3.; ferner d. 16. q. 2. a. 2. qc. 2.: *contritio potest accipi tripliciter: vel actu, vel habitu, vel medio modo; zu letzterem bemerkt er: ex virtute actus quem agit, sequeretur displicentia explicita peccati venialis, si cogitatio ad illud ferretur.*

⁴⁾ S. th. III. q. 64. a. 8. ad 3. Es spricht Thomas da zwar von einer *intentione habitualis*, welche nötig sei, er meint aber die „virtuelle“.

⁵⁾ d. 6. a. 1. q. 2.

⁶⁾ Es ist ganz gut möglich, daß der Terminus *intentio virtualis* auch schon vor Skotus gebräuchlich war.

lässigkeit in Erweckung der Intention will er freilich das Gelingen der „virtuellen“ Intention nicht gelten lassen¹⁾.

Unser Autor sucht nun auch klar zu machen, wie die aktuelle Intention fortwirken kann. Der Wille macht nämlich durch seinen Akt in der Bewegungskraft eine Impression, welche eine Zeitlang andauert, auch wenn der Willensakt nicht bleibt. Hört nun die Impression allmählich auf, so läßt auch die Bewegung nach, wenn nicht das imperium voluntatis erneuert wird. So bleibe beispielsweise jemand im aktuellen (!) Willen zu reisen, auch wenn er dies nicht merkt. Wendet er sich aber auf Grund einer energischen Intention etwas anderem zu, weil er nicht mehr actu (!) an seine Reise weder im allgemeinen noch im besonderen denkt, so hört mit der Impression, die in der Bewegungskraft durch den vorübergehenden Akt geschehen war, auch die Bewegung selbst auf²⁾. Skotus hat zwar, wohl von Richard angeregt, die virtuelle Intention rezipiert und den Terminus dafür geschaffen, aber die Art und Weise der Erklärung seines Ordensgenossen nicht gebilligt³⁾.

Der Empfänger der Sakramente ist der homo viator; dies hat sich aus den Erörterungen über die verschiedenen Perioden der Sakramente mit Deutlichkeit ergeben. Sind ja doch die Sakramente eingesetzt wegen der Sündenkrankheit der Menschen und wegen der Defekte, welche die Sünde im Gefolge hat⁴⁾.

Die Erfordernisse, die der Empfänger der einzelnen Sakramente erfüllen muß, um diese Heilmittel würdig und mit Nutzen zu gebrauchen, sind jeweils in der speziellen Sakramentenlehre zu erörtern, wo sie auch von den scholastischen Autoren besprochen werden. Nur die Intention, die zum gültigen Empfang aller Sakramente, wenn auch nicht

¹⁾ d. 6. a. 1. q. 3.

²⁾ l. c. ad 2. Es darf nicht verwundern, wenn Richard von voluntas actualis usw. (auch Clm 8078) spricht; es fehlt ihm noch der Terminus intentio virtualis.

³⁾ Op. Ox. d. 6. q. 6. n. 2. und n. 4.

⁴⁾ d. 2. a. 1. q. 1. Die ganze scholastische Sakramentenlehre ist mehr oder weniger von „medizinellen“ Gesichtspunkten beherrscht; vgl. Petrus Lomb. Sent. IV. d. 1. c. 1.

in gleichem Grade, nötig ist, soll schon hier eine Erörterung finden.

Naturgemäß ließ man der Intention, die für den Erwachsenen — beim Kinde ist, weil noch kein Hindernis des Empfanges besteht, eine aktuelle oder habituelle Intention nicht erforderlich¹⁾ — zum Empfang des grundlegenden Sakramentes gefordert ist, eine besonders eingehende Behandlung angedeihen. Die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Taufe des fictus, die schon Augustinus berührt und durchspricht²⁾, ist ein herkömmliches Thema der scholastischen Erörterung. Ein fictus, so stellt unser Franziskaner zunächst fest, ist jener, der nach außen etwas anderes vorgibt, als er im Herzen hat; dies kann nun verstanden werden mit Bezug auf den Empfang des Sakramentes selbst, z. B. bei scherzweisem Sich-taufenlassen, oder mit Bezug auf die Disposition zum Empfang; letzteres wäre beispielsweise der Fall, wenn jemand eine innere Vorbereitung heuchelt, die nicht vorhanden ist, sei es wegen mangelnden Glaubens, sei es wegen Glaubensverachtung oder wegen Verharrens in schwer sündhaftem Vorsatz bzw. in der Todsünde selbst.

Augustinus³⁾ scheint zwar, so bemerkt Richard, der Ansicht zu sein, daß bei ficti ersterer Art sich nichts Bestimmtes sagen läßt über Gültigkeit der Taufe, indes müsse man sagen, daß hier ein Empfang des Sakramentes nicht vorliege. Anders ist es, wenn die fictio nur in einem Mangel an Vorbereitung besteht. Der in solcher Verfassung Getaufte empfängt das Sakrament und den effectus indelebilis, den Charakter; die Gnade freilich empfängt er erst recedente fictione⁴⁾.

Richards Ausführungen decken sich mit den Anschauungen seiner Zeit⁵⁾. Bei der Firmung empfängt jener die

¹⁾ d. 6. a. 2. q. 2. ad 1. und 2.

²⁾ De baptismo l. I. c. 11; l. III. c. 13; l. VI. c. 15.

³⁾ De bapt. l. VIII. c. 53; vgl. c. 31. d. 4. de cons.

⁴⁾ d. 4. a. 1. q. 2.; vgl. d. 6. a. 1. q. 1. Nach dieser Stelle entspräche der Inhalt der Empfängerintention demjenigen der Spenderintention.

⁵⁾ Bon. d. 4. p. 1. a. 2. q. 2. gibt die Schuldefinition von fictus: F. dicitur ille qui aliud exterius praetendit, aliud habet interius; in der näheren Ausführung schließt er sich an Alexander an S. IV. q. 18. m. 2., der ebenso wie Albertus M. d. 4. a. 2. eine Dreiteilung der fictio nach der rationalen, konkupiszbilen und iraszbilen Seelenkraft vornimmt — Unglauben, schlechte Absicht, Verachtung —.

Zwischenwirkung nicht, der intendiert, das Sakrament nie zu empfangen¹⁾. Die Eucharistie nimmt naturgemäß eine besondere Stellung ein wegen der Vorwirkung (*res et sacramentum*) dieses Sakramentes. Das Bußsakrament erfordert sowohl *ex parte absolventis* wie *ex parte confitentis* notwendig eine Intention²⁾. Bei der letzten Ölung wäre es von Interesse zu erfahren, was unser Autor über die Ölung des bewußtlosen Kranken und dessen Intention denkt; allein er spricht sich darüber nicht aus. Was die Ordination anlangt, so wirkt bei Richard hier noch eine ältere Ansicht nach, gemäß welcher zum Weiheempfang eine Intention nicht erforderlich sei³⁾. Bei den Kindern ist, so erklärt Richard, nichts, was dem Empfang des Weihecharakters widerstreitet; eine Intention zum Empfang ist bei ihnen daher überflüssig. Jedoch scheine vielen, und zwar probabler Weise, für die *Erwachsenen* eine *intentio suscipiendi* erforderlich, sei diese ausdrücklich oder einschlußweise, im allgemeinen oder im besonderen vorhanden⁴⁾. Es hätte demnach die Auffassung, daß beim Weiheempfang auch für die Erwachsenen keine

Erst d. 6. p. 2. a. 2. q. 1 ad 3. gibt Bon. die Unterscheidung nach zwei Gesichtspunkten, wie sie wesentlich auch R. gibt. Petrus v. T. d. 4. q. 1. a. 2. qc. 1. faßt klar zusammen, was Bonaventura sagt, und teilt die Fiktion, je nachdem sie den Empfang des Sakramentes oder die Disposition dazu berührt. Thom. d. 4. q. 3. a. 2. qc. 1. erklärt zur Frage des fiktiven Taufempfanges, daß, wenn *aliquis voluntas* zum Empfang da sei, der Charakter empfangen werde; zum Empfang der Gnade muß aber dieser Wille derart sein, daß jede der Taufgnade entgegengesetzte Disposition entfernt ist; vgl. auch S. th. III. q. 68. a. 7., q. 69. a. 9. Die Behauptung von Schanz S. 190: „Suarez will mit Augustinus und allen Scholastikern die fiktive Taufe festhalten“, ist zum mindesten mißverständlich.

¹⁾ d. 7. a. 3. q. 1.

²⁾ d. 21. a. 4. q. 3.

³⁾ Vgl. die Dekretale Innozenz III. c. 3. X. 3. 42. Nach Robert v. Flamsbury in seinem Poenitentiale (nicht vor 1208) haben einige Autoren ebenfalls diese Ansicht vertreten (S. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und Empfängers nach der Anschauung der Frühcholastik, „Katholik“ 1916 I S. 432—449, II S. 163—179, II S. 168); die Dekretalglosse des Cod. Bamberg. Can. 13 erklärt zu c. 1. D. 57 ad v. *non enim* im engsten Anschlusse an Huguccio, daß auch die Widerstrebenden die Taufe und derartige Sakramente empfangen (I. c. II. S. 170).

⁴⁾ d. 25. a. 4. q. 2. ad 4. Bonaventura d. 25. a. 2. q. 2. berührt unsere Frage nicht eigentlich; doch kann man wohl l. c. ad 4. entnehmen, daß er eine Zustimmung zum Weiheempfang, soll der *ordo* gültig sein, verlangt; für die Bischofsordination stellt er unzweifelhaft diese Forderung auf l. c. in corp. Petrus v. T. d. 25. q. 3. a. 2. behandelt die Frage nicht, ebenso auch Thomas d. 25. q. 2. a. 1. qc. 2. nicht; die genannten Autoren erörtern l. c. nämlich zunächst nur die Frage, ob der Vernunftgebrauch zum Weiheempfang vonnöten sei.

positive Empfängerintention nötig war, immerhin noch viele Anhänger gehabt zu Richards Zeiten¹⁾. Bei der Ehe lag die Frage nach der Intention klar; es konnte kein Zweifel bestehen, daß hier eine Intention, bzw. der Konsens die Gültigkeit des Sakramentes bedinge. Unser Autor betont mit Nachdruck, daß hier eine speziellere Intention notwendig wäre als bei Spendung (!) der Taufe²⁾.

§ 8. Der sakramentale Charakter

Von gelegentlichen Bemerkungen³⁾ abgesehen, handelt der Oxforder Franziskaner ausführlicher über den sakramentalen Charakter bei der Taufe⁴⁾. Auch dem Firmcharakter⁵⁾ wird eine, allerdings kurze Quästion gewidmet, desgleichen eine längere dem Weihecharakter⁶⁾; allgemein über den Charakter verbreitet sich auch eine *quaestio quodlibetalis*⁷⁾, und zwar etwas abweichend vom Sentenzenkommentar.

Die eigentliche Behandlung findet in der fünften Distinktion ihren Platz wie bei Petrus v. T.⁸⁾ und auch in gleichem Zusammenhang. Zunächst zeigt Richard, worin die Taufgewalt besteht (a. 1.), spricht dann von einem Effekt dieser Gewalt (a. 2.) und geht dann dazu über, die Unabhängigkeit des Taufeffektes von der moralischen Qualität des Spenders zu zeigen (a. 3, 4.).

¹⁾ Vgl. Hahn S. 273.

²⁾ d. 30. a. 1. q. 1. ad 2.: *requiritur specialior intentio et consensus liberior in matrimonium contrahente quam in baptizante*. Die Formulierung des Gedankens legt nahe, daß Richard die Eheleute als Spender des Ehesakramentes betrachtet. Ausdrücklich behauptet er dies indes nirgends.

³⁾ d. 1. a. 4. q. 2.; d. 4. a. 1. q. 2.; d. 4. a. 1. q. 3.; d. 4. a. 3. q. 1.; d. 5. a. 4. q. 2 ad 3.; d. 6. a. 4. q. 1 ad 2.; d. 13. a. 1. q. 1.; d. 18. a. 2. q. 4.; d. 23. a. 1. q. 6. ad 2.

⁴⁾ d. 5. a. 2.

⁵⁾ d. 7. a. 4. q. 1.

⁶⁾ d. 24. a. 4. q. 2. 3.

⁷⁾ Quodlib. 3. q. 15.

⁸⁾ d. 5. a. 1—3. Andere Autoren haben den Charakter vielfach in anderem Zusammenhang erörtert; Bon. d. 6. p. 1. behandelt ihn unter dem Gesichtspunkte der Nichtwiederholbarkeit der Taufe (vgl. die einleitende tractatio quaestionum d. 6.), desgleichen Skotus (d. 6.) und seine Schule; auch Albertus M. gab seine *disputatio generalis de caractere* in d. 6. (a. 3.), ohne indes einen besonderen Zusammenhang herzustellen. Der Aquinate stellt den Charakter unter die effectus der Taufe ein als den ersten derselben (*res et sacramentum*) d. 4. q. 1.; ebenso tut dies Alexander S. IV. q. 19.

Im Unterschiede von früheren Scholastikern hatte Thomas in beiden Werken ex professo zuerst die Frage behandelt, ob denn überhaupt ein Charakter eingeprägt werde¹⁾, Sachlich fiel diese Frage mit der nach Petrus v. T.²⁾ von Richard an die Spitze gestellte Quästion, ob der Charakter etwas Absolutes sei; nahm man den Charakter als eine bloße Relation, so war er ziemlich gegenstandslos geworden; daher war die Beweisführung des Aquinaten auch schon darauf hinausgelaufen, den Charakter als etwas Absolutes in der Seele darzutun. Und so lehnt Richard mit Bonaventura³⁾, Thomas, Petrus v. T. u. a. ab, was manche behaupteten, daß der Charakter nur eine *relatio ordinis ad sacram passionem vel actionem* sei. Gegen diese Ansicht könne man nach der *communis opinio* der Theologen einwenden, daß eine bloße Relation die vierfache Aufgabe, die dem Charakter nach dem Areopagiten⁴⁾ und dem Damaszener⁵⁾ zukomme — *character significat disponit, distinguit, assimilat*⁶⁾ —, nicht erfüllen könne⁷⁾. Auch könnte man sonst, da ja jedes Sakrament eine *relatio ad aliquam sacram passionem vel actionem* herstelle, von jedem Sakrament einen Charakter behaupten⁸⁾.

So gibt also Richard eine herkömmliche Begründung; aber nun macht er eine Bemerkung, die zum ersten Male eine leise Kritik an dieser herkömmlichen Begründung und damit an der traditionellen Charakterlehre darstellt. „Obwohl“, so meint er, „die vorgenannten Gründe vielleicht nicht gar sehr jenen zwingend überzeugen, der jene Ansicht, gegen welche sich die Gründe richten, verteidigen und von der *communis*

¹⁾ d. 4. q. 1. a. 1.; S. th. III. q. 63. a. 1.; vgl. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas v. Aquin inklusive. (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm.-G. VIII. 2.) Paderborn 1908. S. 148.

²⁾ d. 5. q. 2. a. 1. qc. 1.

³⁾ d. 6. a. un. p. 1. q. 1.

⁴⁾ De eccl. hier. c. 2. (Migne P. G. 3. 399); das Zitat ist bloß dem Sinne nach mit Pseudodionysius Ar. übereinstimmend.

⁵⁾ De fide orthod. l. 4. c. 1. (Migne P. G. 94. 1122); auch dieses Zitat ist nicht wörtlich.

⁶⁾ So fast wörtlich auch Alexander v. H. S. IV. q. 19. m. 2. in princ., ähnlich Bon. d. 6. a. un. p. 1. q. 2.

⁷⁾ Vgl., was Alexander und des Aquinaten Begründung anlangt, Brommer S. 82 f. S. besonders Thom. d. 4. q. 1. a. 1.

⁸⁾ d. 5. a. 2. q. 1. in corp.

opinio abweichen wollte, so gebe ich, weil die Gründe immerhin probabel sind und ihre Schlußfolgerung den angeführten Autoritäten sowie der allgemeinen Ansicht entspricht, doch zu, daß der Charakter nicht eine bloße Relation, sondern etwas Absolutes einführt“, auf welchem die verschiedenen Beziehungen fundieren, die der Charakter als *signum dispositivum, distinctivum* und *assimilativum* hat. — So hält denn Richard mit Rücksicht auf die Tradition an der Charakterlehre fest¹⁾.

Er gibt nun zunächst eine Beschreibung des Taufcharakters — eine für Tauf-, Firmungs- und Weihecharakter gemeinsame Definition folgt weiter unten. Der Taufcharakter ist eine gewisse geistige Qualität in der Seele, die jenen, der das Sakrament des Glaubens empfangen hat, von dem unterscheidet, bei dem dies nicht der Fall ist²⁾, die ferner die Gnade als deren Abbild (*similitudo*) signifiziert³⁾ und endlich zur *gratia gratum faciens* disponiert. Der letztere Punkt scheint unserem Autor von besonderer Wichtigkeit zu sein nach den einläßlichen Ausführungen, die er dazu macht. Die Seele ist zwar, so ist Richards Gedankengang, durch ihre Natur fähig (*apta*), Gnade aufzunehmen, aber doch nicht gut genug (*idonea*) dazu. Der Charakter verleiht ihr letztere Eigenschaft; daher wird er in der Ordnung der Natur früher eingegossen als die Taufgnade. Vorausgesetzt ist dabei, daß der Charakter durch Erschaffung ins Dasein tritt, mag er auch aus der Seelenpotenz durch eine den Sakramenten als Instrumenten von Gott, dem Prinzipalagens, verliehene Kraft eduziert werden. Durch diese Qualität erfolgt in der Seele

¹⁾ Vgl. Quodlib. 3. q. 15., wo er auf Grund derselben auctoritates erklärt: *ideo illam opinionem non teneo, sed dico . . .* Von den Vertretern der abgelehnten Ansicht, daß der Charakter eine bloße Relation sei, läßt er als Grund angeben für diese Auffassung, daß ja auch das unauflösliche Eheband und die durch ein Gelübde entstehende dauernde Verpflichtung auf einer Relation und nicht auf etwas Absolutem beruhe.

²⁾ Durch Begierde und Bluttaufe wird daher kein Charakter verliehen, bemerkt Richard. Ebenso war dies nicht der Fall bei der Johannaestaupe d. 2. a. 2. q. 3.

³⁾ So auch Alex. v. H. q. 8. m. 2.; Bon. d. 6. p. 1. a. un. q. 2. wörtlich so wie A. v. H. S. Brommer S. 95. Richard bemerkt hier auch noch, daß der Charakter *res sacramenti exterioris* sei und dabei doch *sacramentum gratiae*; er ist also jenes Mittlere, *res et sacramentum*. Nach Brommer S. 31 geschieht diese Herausstellung des Mittleren in der Taufe erst in der Zeit zwischen dem Lombarden und dem hl. Thomas.

eine repressio fomitis und eine Befähigung zum Empfang aller übrigen Sakramente. In diesem Sinne ist der Charakter eine gewisse *potentia supernaturalis ad omnium aliorum sacramentorum susceptionem*. Soweit Richard über Wesen und Zweck des Taufcharakters.

Beachtenswert daran ist, daß Richard, wie angedeutet, nur durch die Autorität der Väter — unter ihnen fehlt merkwürdigerweise Augustinus¹⁾ — und der Theologen bewogen wird, am Charakter als an einer vom göttlichen Sein verschiedenen, prädikamentalen, akzidentellen Form festzuhalten. Wer denkt nicht an die zweifellos scharfsinnige Kritik des Duns Skotus²⁾ an der herkömmlichen Charakterlehre? Brommer³⁾ meint, daß vor dem doctor subtilis kaum ein Zweifel über die Lehre laut geworden sei; nach den Ausführungen Richards ist dies nicht völlig zutreffend.

Der Zweck des Taufcharakters wird bei Richard dargestellt wie bei anderen Scholastikern; neu scheint zu sein, daß die *gratia sacramentalis* — hier die Schwächung der Begierlichkeit — in gewissen Zusammenhang mit dem Charakter gebracht wird⁴⁾. Es tut dies Richard in derselben Quästion noch einmal bei Erledigung des seit Wilhelm von Auxerre und Hugo v. St. Cher⁵⁾ fast regelmäßig wiederkehrenden Einwandes, als sei der Charakter deswegen überflüssig, weil die Unterscheidung des Gläubigen vom Ungläubigen schon durch den äußeren Taufempfang für die *ecclesia militans* offenbar sei und für die *ecclesia triumphans* durch die Gnade eine genügende Unterscheidung gegeben wäre. Richard meint dazu, daß, abgesehen davon, daß der Gnadenempfang gar nicht an die Taufe gebunden und die Gnade verlierbar sei, erst durch den Taufcharakter ein genügendes Kennzeichen des dem göttlichen Kulte Geweihten gegeben sei —

¹⁾ Schanz S. 149 erklärt, daß Augustinus die Lehre vom Charakter „zuerst systematisch auf Grund seiner Gnadenlehre ausgebildet“.

²⁾ Op. Ox. d. 6. q. 9. n. 4 ff.; vgl. Seeberg, Die Theologie des Duns Skotus, S. 351 ff.

³⁾ Brommer S. 2.

⁴⁾ d. 6. a. 2. q. 1. in corp.

⁵⁾ Wilhelm v. Auxerre, Sum. aur. fol. 249; vgl. Strake S. 30. Wegen Hugo von St. Cher vgl. Brommer S. 51, der aus den Handschriften schöpft.

ein thomistischer Gedanke¹⁾ —, und außerdem könnte der Mensch, wenn er auch durch Gnade und Tugenden zu verdienstlichen Werken und zur Schwächung der Begierlichkeit fortschreiten könne, dies doch unter sonst gleichen Umständen wirksamer mit Hilfe des Charakters²⁾. An anderer Stelle³⁾ behauptet unser Autor eine ähnliche Bedeutung für Firmungs- und Weihecharakter für Erfüllung der besonderen Aufgaben, wegen welcher diese Sakramente eingesetzt sind.

In welche Kategorie der Qualität reiht nun unser Franziskaner den sakramentalen Charakter ein? Aus den Ausführungen Richards im Sentenzenkommentar und in den Quodlibetales erhellt, daß er das richtige Empfinden hat, es lasse sich der Charakter als etwas Übernatürliches nicht gut in eine der Kategorien der Qualität, durch die ja zunächst Natürdingliches bestimmt wird, genau einpressen.

Da der Charakter eine übernatürliche Potenz ist, so meint Richard, kann man ihn auf die zweite Kategorie „zurückführen“ (*reducitur*) — auch Thomas⁴⁾ und Petrus v. T.⁵⁾ gebrauchen diesen Ausdruck, vom oben angedeuteten Empfinden geleitet —. Aber gleich fügt er hinzu: Man könne richtiger sagen, der Charakter habe mit allen vier Spezies der Qualität eine gewisse Ähnlichkeit; man könne dies nicht absurd nennen; denn die Vollkommenheiten der niederen Dinge seien in den höheren Dingen auf eine hervorragendere Art vervielfacht und in höherem Grade zur Einheit zusammengeschlossen, wie denn auch im höchsten Wesen die Vollkommenheiten aller anderen Dinge auf noch ausgezeichnetere Weise in infinitum wiederkehren und alle in ihm im höchsten Sinne real eines sind⁶⁾. Ein schöner Gedanke!

Später hat Richard auch diese Auffassung verlassen⁷⁾ und die Ansicht vertreten, daß der Charakter sich auf die

¹⁾ d. 4. q. 1. a. 1.; ausdrücklich S. th. III. q. 63. a. 4. ad 1.

²⁾ d. 6. a. 2. q. 1. ad 2.

³⁾ Quodlib. 3. q. 15.

⁴⁾ d. 4. q. 1. a. 1. in corp. et ad 2.: *reducitur ad secundam speciem qualitatis*.

⁵⁾ d. 5. q. 2. a. 1. qc. 1.; er gebraucht ständig den Ausdruck *reducitur*, ist aber unentschieden, ob er den Charakter auf die erste oder zweite Spezies der Qualität zurückleiten soll.

⁶⁾ d. 5. a. 2. q. 1. ad 3.

⁷⁾ Quodlib. 3. q. 15.

vierte Spezies der Qualität zurückleite, bzw. mit derselben eine größere Ähnlichkeit habe wie mit allen anderen Kategorien der Qualität, daß also der Charakter eine Art spezieller Konfiguration der Seele sei, wodurch sie gekennzeichnet und von derjenigen Seele unterschieden sei, die das betreffende Sakrament nicht empfangen habe. Daß diese Annahme möglich sei, ersehe man aus einem Analogon; beim Erkennen werde nämlich in gewisser Weise der Intellekt der intelligiblen Sache konfiguriert¹⁾, und so liege eine geistige Konfiguration beim Charakter vor. Es stimme zu dieser Annahme auch die Tatsache, daß durch den Charakter keine Tätigkeit hervorgerufen werde, wenngleich mit Hilfe des Charakters gewisse Handlungen leichter und wirksamer verrichtet werden als ohne denselben (s. oben!)²⁾. Im Unklaren läßt unser Autor uns darüber, wem denn eigentlich der Charakter konfiguriere.

Von einigem Interesse ist, daß Richard in den *Quodlibetales* gegen die Ansicht einiger Stellung nimmt, die den Charakter als *quaedam spiritualis et supernaturalis potentia data ad communicandos actus spirituales* bezeichnen und deswegen in die zweite Kategorie der Qualität einreihen. Gemeint ist wohl der *Aquinate*³⁾. — Im übrigen hat Richard, wenn er auch hier Thomas ablehnt, im *Sentenzenkommentar*

¹⁾ Es sei dies, bemerkt Richard, einer der Gründe, warum unser Intellekt natürlicherweise nicht gleichzeitig mehrere Dinge distinkt und perfekt jedes unter seinen eigenen distinkten *ratio* denken könne, es sei denn, daß von mehreren intelligiblen Dingen das eine das *expressivum* des anderen wäre. Auch Thomas S. th. 1. q. 85. a. 4. und anderwärts gibt diesen mehr metaphysischen Grund für die „Enge unseres Bewußtseins“. Was unseren Autor anlangt, vgl. noch *Quaest. disputata: Utrum angelus vel homo etc.* in: *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae etc.*, Quaracchi 1883 p. 239 ad 6.

²⁾ *Quodlib.* 3 q. 15. Thom. d. 4. a. 1. q. 1. lehnte die Anwendung der *configuratio* auf den Charakter ab; desgleichen Petrus v. T. d. 5. q. 2. a. 1 q. 1. Wilhelm v. Auxerre (*Sum. aur. fol.* 249 d) leitete nach Brommer S. 54 die Versuche ein, den Charakter in den Rahmen einer Kategorie zu fassen; er entschied sich für die *passio*. Im übrigen waren, wie schon die Erörterungen bei Thomas und Petrus (l. c.) zeigen, alle Kategorien der Qualität durchprobiert worden (vgl. Brommer S. 82—86). Skotus wandte sich *Op. Ox.* d. 6. q. 11. n. 13. entschieden gegen die Richardsche Bemerkung, als träfe gar keine Kategorie auf den Charakter zu.

³⁾ Vgl. d. 4. q. 1. a. 1., besonders aber a. 2. q. 1. S. auch Petrus v. T. d. 5. a. 2. q. 1.: *character est potentia quaedam spiritualis, quae est principium actuum quorundam spiritualium.*

reiche Anleihen gemacht beim Aquinaten, der die Gliederung der Charaktere mit Vorliebe aus den Beziehungen zu den hierarchischen Handlungen nimmt¹⁾).

Die zweite Quästion unseres Autors befaßt sich mit dem Träger des Charakters²⁾. Der sakramentale Charakter hat seinen Sitz in der Wesenheit (*essentia*) der Seele, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch ein Seelenvermögen, d. h. er ist in der Seele unter dem Gesichtspunkt, unter dem sie vermögend (*potens*) ist. Letzteres bemerkt Richard, weil nach seiner Ansicht die Seelenpotenzen bloß Beziehungen der Seele darstellen³⁾.

Welche „Seelenpotenz“ kommt nun in Betracht? Mehr die Erkenntniskraft als der Wille. Dies ergibt die Bestimmung des Charakters. Eine Qualität, die den zum göttlichen Kulte Geweihten von dem nicht dazu Geweihten unterscheidet, welche ferner die Gnade anzeigt, insoferne sie die Form des Glaubens ist, und auf dieselbe vorbereitet, welche nach dem Areopagiten *qualitas illuminativa* ist⁴⁾, welche schließlich Fundament aller hierarchischen Aktionen und Passionen ist, muß vernünftigerweise in jene Potenz verlegt werden, welcher der Glaube inhäriert⁵⁾, auf welche sich die *illuminatio* bezieht, und welche das Fundament des ganzen geistigen Gebäudes ist, und das ist der Intellekt⁶⁾. Richard hat hier, besonders in der Argumentation, den Taufcharakter im Auge; es gilt aber das vom Träger des Charakters Gesagte auch vom Firmungs- und Weihecharakter, die ja auch eine Beziehung zum Glauben bzw. zu den verschiedenen *status fidei* haben⁷⁾.

¹⁾ Vgl. Brommer S. 158 ff.

²⁾ d. 5. a. 2. q. 2.

³⁾ S. in I. Sent. d. 3. p. 2. a. 2. q. 1. Richard beruft sich auf Augustinus, auf den *auctor* (!) de spiritu et anima (Alcher v. Clairvaux) und Avicenna. Skotus ist Richard in dieser Ansicht gefolgt gegen Thomas.

⁴⁾ Wilhelm v. Auxerre Sum. aur. fol. 250 a nennt mit dem Areopagiten die Taufe „Erleuchtung der Seele“ und begründet damit die Einreihung des Charakters in die *passibile* Qualität. S. Strake S. 31.

⁵⁾ In Sent. III. d. 23. a. 6. q. 1. 2. verlegt Richard den Glauben in den Intellekt, und zwar bevorzugt er die Ansicht, die ihn dem praktischen Intellekt zuteilt.

⁶⁾ d. 5. a. 2. q. 2.

⁷⁾ Vgl. d. 5. a. 2. q. 4.; es bildet dort die dreifache Gliederung der *ecclesia militans* nach dem Glauben einen Konvenienzgrund für die Trias des sakramentalen Charakters.

Thomas¹⁾ und sein Ordensgenosse, der Tarentasianer²⁾, nahmen ebenfalls den Intellekt als Subjekt des Charakters an, während Alexander³⁾, Albertus M.⁴⁾ und Bonaventura⁵⁾ mehr die drei Seelenkräfte zusammen als Träger betrachteten, Skotus⁶⁾ hingegen den Willen als Substrat des character sacramentalis ansah; Thomas von Straßburg verlegt den Taufcharakter in die *essentia animae*⁷⁾, den Firmcharakter in den Willen⁸⁾ und den Weihecharakter in die intellektive Potenz⁹⁾. Unser Autor scheint später seine Ansicht geändert zu haben, wenn er in den *Quodlibetales*¹⁰⁾ sagt, es sei der Charakter eine spezielle Konfiguration der Seele selbst (*ipsius animae*); in dieser Wendung dürfte er die Seelenessenz als Subjekt des Charakters bezeichnen; indes spricht er dies expresse an genanntem Orte nicht aus.

Ist der Charakter unzerstörbar? So lautete die dritte von unserem Scholastiker gestellte Quästion¹¹⁾. Wie so ziemlich alle ihm vorausgehenden Doctoren führt auch Richard die Unwiederholbarkeit dreier Sakramente zurück auf den unzerstörbaren sakramentalen Charakter¹²⁾. Augustinus — hier also kommt auch bei ihm der erste Systematiker der Charakterlehre zu Worte (s. oben) — ist ihm Gewährsmann¹³⁾.

Die Begründung für diese Tatsache war mannigfach. Unser Autor gibt zuerst die jener Theologen, welche den Charakter als bloße Relation faßten. Nach ihnen geschieht die Einprägung des Charakters durch eine Heiligung der vernünftigen Seele (*deputatio ad aliquod sanctum*), wie etwa der Chrisam oder das Weiheöl geheiligt wird. So wenig nun

¹⁾ d. 4. q. 1. a. 3.

²⁾ d. 5. q. 2. a. 2. qc. 1.

³⁾ S. IV. q. 19. m. 2.

⁴⁾ d. 6. a. 4. qc. 9.

⁵⁾ d. 6. a. un. q. 3.

⁶⁾ Op. Ox. d. 6. q. 11. n. 26.

⁷⁾ d. 6. a. 2. Concl.

⁸⁾ d. 7. a. 2.

⁹⁾ l. c. ad 2.; d. 24. a. 3.

¹⁰⁾ Quodlib. 3. q. 15.

¹¹⁾ d. 5. a. 2. q. 3.

¹²⁾ l. c. Contra 1.

¹³⁾ Auch Petrus v. T. d. 5. q. 2. a. 2. qc. 2. Contra 1. beruft sich auf diese Stelle; vgl. Richard v. M. d. 5. q. 2. a. 3. Contra 2. S. Aug., Contra Ep. Parmeniani l. 2. c. 13.

Chrisam oder geweihtes Öl ihre Weihe durch irgendwelche Veränderung, die an ihnen geschieht, verlieren, ebenso wenig verliert die Seele den Charakter, mag sie durch ihre eigenen Akte sich noch so sehr alterieren. Richard findet diese Begründung, die nicht gerade tief geht, mit Recht für ungenügend, da ja der Charakter nicht eine bloße Beziehung besagt, wie sie die Weihe beim Chrisam oder Öl mit Rücksicht auf einen bestimmten Gebrauch bewirkt, sondern etwas Abso-
lutes¹⁾).

Eine andere Ansicht begründete die Indelebilität des Charakters damit, daß sie erklärte, der Charakter sei nicht zu Tugend- oder Willensakten gegeben und deswegen auch nicht durch etwas diesen Akten Konträres, wie vitium vel ignorantia, zerstörbar und somit überhaupt nicht durch Akte des Willens oder des Intellectes. Unserem Franziskaner scheint diese Argumentation ebenfalls nicht völlig genügend, weil nach ihm der Charakter, insofern er Glaubensform ist, zur Gnade und folglich zum Tugendakte disponiert.

Richard findet vielmehr gleich seinen Ordensgenossen Alexander von Hales²⁾ und Bonaventura³⁾ den letzten Grund der Indelebilität des sakramentalen Charakters in der positiven Anordnung Gottes, wobei er freilich anderwärts gegenebene Begründungen nicht vernachlässigt, welche zumeist ausgingen von der Unzerstörbarkeit des Substrates des Charakters⁴⁾).

Mit deutlichen Worten statuiert dabei Richard zwischen dem Charakter und seinem Zweck bzw. seinen Wirkungen nicht — um spätere Termini zu gebrauchen — ein physisches, sondern ein moralisches Verhältnis⁵⁾. Damit entzieht er zugleich den Charakter jedem anderen als göttlichen Einfluß

¹⁾ d. 5. q. 2. a. 3. in corp. Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 19. m. 1. a. 2.; Bon. d. 6. p. 1. q. 1. Concl. op. I.; Albertus M. d. 6. a. 3. S. Brommer S. 82.

²⁾ S. IV. q. 19. m. 5.

³⁾ d. 6. p. 1. q. 5. S. Brommer S. 126 f. Bei Alexander und Richard tritt dieser Gedanke schärfer noch hervor als bei Bonaventura.

⁴⁾ d. 5. q. 2. a. 3. in corp.

⁵⁾ Brommer S. 153 behauptet mit anderen Autoren schon bei Thomas ein moralisches Verhältnis für Charakter und Gnade; vgl. Thom. d. 4. q. 1. a. 1. gegen Ende, S. th. III. q. 63. a. 4. ad 1. Richard dehnt dieses Verhältnis aus auf alle Aufgaben des Charakters.

und sichert seine Unverlierbarkeit; freilich sinkt damit ohne Zweifel das absolute Sein des Charakters auf ein bescheidenes, nicht mehr leicht bestimmbares Maß herab, wenn man nicht gleich sagen will, daß solche Auffassung den Charakter überflüssig macht¹⁾.

Der letzte Fragepunkt unseres Meisters lautet: Wird in jedem Sakrament ein Charakter eingeprägt²⁾? Um für Beantwortung dieser Frage einen festen Boden zu haben, gibt unser Doctor eine allgemein gültige Definition des Charakters: *Character est signum spirituale indelebile distinctivum et spiritualis potestas indebilis deputata ad aliquod sacramentum*. Weil der Charakter ein signum ist, wird er nur bei Mitteilung eines sichtbaren Zeichens, nicht durch eine Tugend verliehen; weil er geistliches Zeichen ist, fehlte er bei den fleischlichen Sakramenten des Alten Bundes. Weil er signum indelebile ist, wird er, wie manche sagen, nur in jenen Sakramenten verliehen, die nicht wiederholbar sind. Diese letztere Argumentation ist nach Richard freilich nicht passend; denn nicht deswegen, weil ein Sakrament wiederholbar ist, drückt es keinen Charakter ein, sondern weil es keinen Charakter einprägt, ist es wiederholbar.

Der eigentliche Grund, warum manche Sakramente einen Charakter einprägen und manche nicht, liegt nach Richard in der Verschiedenheit der zu einem Sakramente deputierten Gewalt und in der Verschiedenheit der Unterscheidung. Die zu einem Sakramente bestimmte Gewalt ist entweder passiv oder aktiv, letzteres doppelt, aktiv, um die geistigen Sakramente zur Kenntnis anderer, besonders der

¹⁾ Thomas hatte im Sentenzenkommentar d. 4. q. 1. a. 3. qc. 4. die Untilgbarkeit des Charakters merkwürdigerweise mit der bei Richard an erster Stelle angeführten und reprobieren Analogie der Konsekration des Chrisams usf. begründet; in der Summe fundiert die Indelebilität des Charakters auf dem ewigen Priestertume Christi, an dem der Mensch durch den Charakter teil hat: S. th. III. q. 63. a. 5. Vgl. Brommer S. 166 f. Es fällt auf, daß Richard den so fruchtbaren Gedanken, den Charakter als Partizipation am sacerdotium Christi zu betrachten, sich nicht aneignet, obwohl er die „liturgische“ Bedeutung des Charakters, wie oben angedeutet, gelegentlich ins Licht setzt. Skotus Op. Ox. d. 6. q. 9. n. 20. führt die Unverlierbarkeit des Charakters auf den göttlichen Willen zurück; der Charakter ist nach ihm nicht unzerstörbar respectu potentiae dei absolutae, sondern ist es nur de potentia ordinaria.

²⁾ d. 5. q. 2. a. 4.

Ungläubigen, zu bringen durch standhaftes Bekenntnis des Glaubens, oder aktiv, um die geistigen Sakramente den Gläubigen zu spenden. Die erste — passive — Potenz wird in der Taufe verliehen; es wird durch sie der Mensch deputiert zum Empfange anderer Sakramente; die zweite Gewalt erhält der Mensch bei der Firmung, die dritte im Ordo. Es prägen daher allein diese drei Sakramente einen Charakter ein, da durch kein anderes Sakrament der Mensch indelebil deputiert wird zum Empfang, zum Bekenntnis oder zur Spendung eines Sakramentes.

Wir sehen hier, wie Richard den thomistischen Gedanken der liturgischen Bedeutung der Sakramente einführt und zum begründenden und unterscheidenden Merkmal der Charaktere macht; er tut dies im Anschlusse an den Sentenzenkommentar des Aquinaten¹⁾; auch die starke Betonung des Taufcharakters als „passiver Potenz“ zum Empfang der übrigen Sakramente ist Thomas eigen²⁾.

Die weitere Begründung der Charakterdreizahl durch Richard aus dem dreifachen Glaubensstand bedarf keiner besonderen Erörterung; es gab der triplex status fidei die herkömmliche Grundlage ab für die Trias des Charakters³⁾.

Unsere bisherigen Ausführungen stellten naturgemäß den Taufcharakter in den Vordergrund — wird ja die Lehre vom Charakter in die Behandlung des Taufsakramentes eingerückt — gegenüber dem Firm- und Weihecharakter; diese letzteren erfahren noch eine gesonderte Behandlung.

In der kurzen Quästion⁴⁾, die unser Doctor dem character confirmationis widmet, kommt die Frage zum Austrag,

¹⁾ d. 4. q. 2. a. 4. qc. 3. S. Brommer S. 154 f. Die enge Beziehung jedes Charakters zum Priestertume Christi gibt Thomas erst in der Summe: S. th. III. q. 63. a. 3. Die Beziehung des priesterlichen Charakters zum Hohenpriestertum Christi hatte schon Alexander v. H. S. IV. q. 19. m. 7., Bonaventura d. 24. p. 2. a. 1. q. 1. ad 2. und Albertus M. d. 6. a. 6. dargetan; übrigens führt nicht nur Alexander (l. c.), wie Brommer S. 98 meint, die Dreizahl der Charaktere auf eine dreifache Eigenschaft bzw. Beziehung des Gottmenschen zurück, sondern auch Bonaventura und Albert (l. c.).

²⁾ S. Brommer S. 163. Vgl. z. B. Thom. d. 24. q. 1. a. 2. qc. 4.

³⁾ Alex. v. H. S. IV. q. 19 m. 7.; Bonav. d. 6. p. 1. q. 4.; Albertus M. d. 6. a. 6.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 7.; Petrus v. T. d. 5. q. 2. a. 3. qc. 1.

⁴⁾ d. 7. q. 4. a. 1.

ob Tauf- und Firmcharakter spezifisch verschieden seien. Die Frage wird bejaht mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Effekte. Aus dieser Verschiedenheit der beiden Charaktere kann man aber nicht schließen, als seien Tauf- und Firmcharakter unabhängig voneinander, da ja der erste in passiver Potenz zum Empfang des anderen steht¹⁾.

Schon Petrus von Tarentaise hatte hervorgehoben²⁾, daß in der Firmung ein anderer Charakter verliehen werde als in der Taufe, da beide Sakramente eine verschiedene Unterscheidung der Gläubigen und einen verschiedenen Gnadeneffekt hätten. — Daß auch der Weihecharakter spezifisch verschieden ist von Tauf- und Firmcharakter, darf nach dem Gesagten erschlossen werden, wenn es unser Meister auch nicht eigens feststellt; scheidet er ja doch sogar die einzelnen Stufen des Weihecharakters spezifisch voneinander³⁾.

Der *character ordinis* erfährt eine einläßlichere Erörterung. Wie schon bemerkt, setzt der Weihecharakter den Taufcharakter voraus.

Die erste in Diskussion gestellte Quästion ist die, ob ein Charakter in allen *ordines* eingeprägt werde⁴⁾. Die Antwort darauf hing naturgemäß damit zusammen, wie man sich zur Sakramentalität der einzelnen *Ordines* stellte. Mit der Mehrzahl der älteren Lehrer schreibt Richard allen Weihegraden mit Ausnahme des Episkopates sakramentale Bedeutung zu, und er nimmt deswegen auch an, daß in jedem der sieben *Ordines* ein Charakter verliehen wird⁵⁾; zur Begründung wird auf die Unwiederholbarkeit verwiesen⁶⁾. Auch

¹⁾ l. c. ad 1.

²⁾ d. 7. q. 2. a. 1. qc. 1.; auch Albertus M. bemerkt d. 6. a. 6. ad 1.: *characteres differunt in essentia*.

³⁾ d. 24. q. 4. a. 2. ad 2.

⁴⁾ l. c. *Corpus*.

⁵⁾ So auch Bonav. d. 24. p. 2. a. 1. q. 1.; Thom. d. 24. q. 1. a. 2. qc. 2. und Petrus v. T. d. 24. q. 3. a. 2. qc. 1.; es weisen diese drei Autoren eine beachtenswerte Übereinstimmung in ihrer Erörterung der gegenteiligen Ansichten auf. Gleicher Ansicht sind in unserer Frage auch Albertus M. d. 24. a. 39, 25, 26. und Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 36. Skotus *Op. Ox.* d. 24. q. un. n. 4. wies auf die Inkonsequenz hin, den Episkopat nicht als *ordo* anzuerkennen; er nahm aber l. c. n. 11. auch für alle Weihegrade einen Charakter an.

⁶⁾ d. 24. q. 4. a. 2. in corp. und ad 4.

Albert¹⁾, Bonaventura²⁾, Thomas³⁾, Petrus v. T.⁴⁾ und andere hatten ähnliche Gründe gegeben.

Sind nun die in den verschiedenen Weihestufen mitgeteilten Charaktere verschieden voneinander? Unser Autor will die Charaktere der verschiedenen Weihestufen nicht nur numerisch, sondern auch spezifisch auseinanderhalten; doch bilden sie nach ihm eine Einheit in dem Sinne, wie das Weihesakrament selbst eines ist⁵⁾, nämlich durch die Beziehung zum eucharistischen Leibe Christi, wie noch zu zeigen ist an anderer Stelle. Petrus v. T. hatte ähnlich und sehr prägnant dies ausgedrückt: *characteres ordinum in fine unitur, . . . sed in essentia distinguuntur*⁶⁾. Auch Skotus findet die Ansicht, daß es sich um spezifisch verschiedene Charaktere handle, probabler⁷⁾.

In welchem Akte jeder Weihe wird jeweils der Weihecharakter verliehen? Richard wandelt in den Bahnen seiner Zeitgenossen, wenn er allgemein darauf antwortet, es werde beim Empfang jenes ritualen Zeichens der Charakter eingepreßt, in welchem die Prinzipalgewalt des betreffenden Weihegrades am besten angedeutet wird⁸⁾.

Beim *ordo* des Diakonats sagen manche, so belehrt uns unser Lehrer, daß der Charakter durch die Handauflegung des Bischofs eingepreßt wird; sie werden zu dieser Annahme nicht nur durch die Tatsache bewogen, daß die Apostel durch Handauflegung zu Diakonen ordinierten, sondern durch die Erwägung, daß die Hand das Organ aller Organe sei, in dem in vornehmerer Weise die Gewalt zu Handeln

¹⁾ d. 24. a. 17. und a. 19. ad 3.

²⁾ d. 24. p. 2. a. 1. q. 1. fund. 2.

³⁾ d. 24. q. 1. a. 2. qc. 2.

⁴⁾ d. 24. q. 3. a. 2. qc. 1. ad 2.

⁵⁾ d. 24. a. 4. q. 2. ad 2.

⁶⁾ d. 24. q. 3. a. 2. qc. 2. Petrus v. T. widmet also der Sache eine eigene kleine Quästion; noch ausführlicher behandelt Bonav. den Fragepunkt d. 24. p. 2. a. 1. q. 2. in ähnlichem Sinne wie Richard und der Tarentasianer. S. Brommer S. 137. Der Engel der Schule berührt die Frage wohl d. 24. q. 1. a. 2. qc. 1. und qc. 2. ad 1., ohne indes sie eigentlich zu entscheiden.

⁷⁾ Op. Ox. d. 24. q. un. n. 11.

⁸⁾ d. 24. a. 4. q. 3. Vgl., was diese „regula generalis“ (Richard l. c.) anlangt, Bonav. d. 24. p. 2. a. 1. q. 4.; er stellt gleich drei Voraussetzungen für die Behandlung der Frage auf.

ruht als in jedem anderen und daß im Diakonat die hervorragendste Gewalt nach dem Priestertum verliehen wird. Richard hält indes diese Ansicht deswegen nicht für vernünftig, weil die Handauflegung der Ordination des Diakons und Priesters gemeinsam ist und durch etwas zwei Weihen Gemeinsames eine Charakterzeichnung nicht stattzuhaben scheint.

Die Argumentation Richards richtet sich gegen Bonaventura¹⁾, welche der Handauflegung neben der Überreichung der Instrumente eine bedeutendere Rolle, als bis dahin üblich war, einräumte, besonders aber gegen den Tarentasianer²⁾. Dieser vertrat die uns geläufige Ansicht, daß in der Handauflegung des Bischofs Diakonats- und Presbyteratscharakter mitgeteilt werde, mit der von Richard bekämpften Begründung. Unser Autor hält im Anschlusse an den Aquinaten³⁾ an der traditionellen Ansicht fest, daß nämlich bei Übergabe des Evangelientextes der Charakter verliehen werde.

Bei der Priesterweihe hält unser Franziskaner herkömmlich⁴⁾ daran fest, daß die *principalis potestas* des Priesters in der Macht zu konsekrieren, also in der Gewalt über den wirklichen Leib Christi besteht; bei Übergabe der Patene mit Hostie und des Kelches mit Wein wird deswegen der Priestercharakter eingeprägt. Freilich gibt Richard dabei zu, daß die sekundäre Gewalt des Priesters, nämlich die, zu binden und zu lösen, d. h. die Gewalt über den mystischen Leib Christi, besser in der Handauflegung des Bischofs zum Ausdruck kommt mit den dabei gesprochenen Worten: *Accipe Spiritum sanctum*⁵⁾. Skotus⁶⁾ hat, wohl beeinflusst von Bonaventura⁷⁾ und von der eben genannten Bemerkung Richards, die Ansicht als probabel angesehen, daß bei der Ordination

¹⁾ d. 24. p. 1. a. 1. q. 4.

²⁾ d. 24. q. 3. a. 3. Es sei bemerkt, daß das *Comp. theol. ver. l. 6. c. 36.* des Hugo von Straßburg die gleiche Ansicht vertritt. Es bestehen ja auch sonst manche Ähnlichkeiten zwischen dem genannten Werke und dem *Sentenzenkommentar des Petrus v. T.*

³⁾ d. 24. q. 2. a. 3. ad 5.

⁴⁾ Vgl. die Ausführungen in der Eucharistielehre und beim Weihesakrament.

⁵⁾ d. 24. a. 4. q. 3.

⁶⁾ d. 24. q. un. n. 9.

⁷⁾ d. 24. p. 1. a. 1. q. 4.

des Priesters zwei Materien, d. h. zwei sichtbare Zeichen vorhanden seien wie auch zwei Teilformen (*formae partiales*), nämlich die Worte bei Übergabe von Patene und Kelch zur Übertragung der Konsekrationsgewalt und die Worte bei der Handauflegung des Bischofs zur Verleihung der Binde- und Lösegewalt.

Unser Autor hat naturgemäß wie die anderen Scholastiker den Widerspruch empfunden, der zwischen seiner Annahme in Betreff des sakramentalen Zeichens bei Diakonen- und Priesterweihe und der Praxis der Apostel besteht, die durch Handauflegung die genannten Ordines erteilten. Richard meint dazu, daß, wie die Apostel in der Urkirche auf Eingebung des Hl. Geistes durch bloße Handauflegung firmten und man trotzdem jetzt die Firmung durch Salbung mit Chrisam auf die Stirne vollziehe, so die Apostel auch auf Grund einer gleichen Eingebung mit Handauflegung Diakone ordinierten, woraus nicht folge, daß jetzt noch durch Handauflegung die Diakonatsgewalt übertragen werde. Was die Handauflegung bei der Priesterweihe angeht, so läßt sie Richard mit der Segnung des Bischofs sowie der Salbung nur als Vorbereitung gelten zu jenem Akte, in dem mit dem Charakter zugleich auch die Gnade verliehen wird¹⁾. Gleicher Ansicht ist auch Thomas²⁾.

Zusammenfassend kann zur Charakterlehre Richards bemerkt werden, daß keines der traditionellen Elemente in ihr verloren geht; eigenartig sind die Ansätze zu einer Kritik der herkömmlichen Auffassung, sein Schwanken in der Frage, welcher Qualität er den Charakter einreihen soll, der Zusammenhang, in den er Charakter und *gratia sacramentalis* setzt, und die Behauptung eines „moralischen“ Wirkverhältnisses zwischen dem Charakter und seinen Zwecken. Außer Frage steht, daß der Aquinate einen tiefen Einfluß in Richards Charakterlehre hinterließ.

¹⁾ d. 24. a. 4. q. 3. ad 4. 5.

²⁾ d. 24. q. 2. a. 3.

§ 9. Die Sakramentalien

Eine eigene Abhandlung über die Sakramentalien¹⁾ würden wir bei unserem Meister vergeblich suchen. Wie alle Kommentatoren der Lombard'schen Sentenzen behandelt er die Lehre von den sacramentalia nur gelegentlich in den Einwendungen und Lösungen, die als Traditionsgut oft sehr gleichmäßig an gleicher Stelle bei den Lehrern sich finden.

Als Sakramentalien sind bei Richard genannt das Weihwasser²⁾, die Segnung des Bischofs³⁾, die Johannestaufe⁴⁾, die Gebete und die Riten bei der Taufe⁵⁾, die Absolution von der Exkommunikation⁶⁾, die Einsegnung der Ehekontrahten durch den Priester⁷⁾, die Weihe des Bischofs⁸⁾, die Tonsur⁹⁾ und anderes mehr.

Im Unterschiede zu den Sakramenten wirken die Sakramentalien nur per modum meriti, insofern sie zu einer Willensbewegung oder zu einem fervor charitatis anregen, der dann das eigentlich wirksame Prinzip ist¹⁰⁾; auch sind sie

¹⁾ Zum ersten Vorkommen des Namens sacramentalia vgl. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratian. Dekrets, „Katholik“ 1909 II. S. 74, wo die weitverbreitete Ansicht richtig gestellt wird, als hätte Alexander v. Hales den Ausdruck geprägt. S. ders., Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre S. 12. Ad. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter. I. II. Freiburg i. Br. 1909. I. S. 8—42 hat eine gediegene Abhandlung über Begriff der Sakramentalien nach der Theologie des Mittelalters, über ihre Einsetzung und Wirkung, ihre Wirkungsweise und ihre Stellung in der Heilsordnung. Dem Exorzismus möchte Franz S. 15 f. eine Sonderstellung neben den Sakramentalien einräumen. Die mit den Riten der Kirche vielfach verbundenen Exorzismen sind indes jedenfalls einfache Sakramentalien, da sie kirchlicher Einsetzung sind und in ihrem Spender keinerlei charismatische Begabung oder Würdigkeit (Gnadenstand) als nötig fordern.

²⁾ d. 1. a. 1. q. 3. ad 1.

³⁾ d. 21. a. 3. q. 1. Contra.

⁴⁾ d. 6. a. 6. q. 1.

⁵⁾ d. 5. a. 3. q. 1. ad 3.

⁶⁾ d. 25. a. 3. q. 1.

⁷⁾ d. 26. a. 4. q. 1. ad 1.

⁸⁾ d. 24. a. 5. q. 2.

⁹⁾ d. 24. a. 1. q. 2.

¹⁰⁾ d. 1. a. 1. q. 3. ad 1. sagt der Meister dies vom Weihwasser. Weihwasser und bischöflicher Segen wirken in diesem Sinne, d. h. durch die bei ihrem Gebrauch entstandene Liebesbewegung, Nachlassung läßlicher Sünden: d. 21. a. 3. q. 1. ad 2. Vgl. Thom. S. th. III. q. 87. a. 3. ad 3.; Sent. IV. d. 16. q. 2. a. 2. qc. 7.; Petrus v. T. d. 1. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 5.; d. 6. q. 3. a. 3. in fine usf. S. Strake a. a. O. S. 50 ff., Hahn a. a. O. S. 213, Schanz a. a. O. S. 79 ff., Franz a. a. O. S. 24 ff.

nicht göttlicher, sondern kirchlicher Einsetzung¹⁾. Ihr Zweck ist nicht, Gnade zu vermitteln, sondern zum Gnadenempfang vorzubereiten, indem sie die Hindernisse entfernen, die vom gnadenwirkenden Sakramentenempfang fernhalten²⁾. Richard betont mit Nachdruck, daß sie ihren Namen sacramentalia eben dieser vielfachen Beziehung zu den Sakramenten verdanken³⁾. Indes gehören die Sakramentalien nur zur solemnitas, nicht zur essentia der Sakramente⁴⁾.

Eine besondere Beachtung verdient, schon wegen der traditionell ausführlichen Erörterung, das Sakramentale des Taufexorzismus — die übrigen Taufriten behandelt Richard ganz im Anschlusse an Hugo v. St. Viktor.

Es gab in der Frage der Bedeutung des Taufexorzismus eine Reihe von Anschauungen. So referiert beispielsweise Petrus v. T.⁵⁾ in teilweisem Anschlusse an den Aquinaten⁶⁾ über vier Meinungen. Nach einer ersten Ansicht deutet der Exorzismus bloß an, was in der Taufe geschehe. Petrus lehnt diese Behauptung unter Berufung auf Gregorius⁷⁾ ab. Nach einer zweiten Ansicht — Präpositinus⁸⁾ wird als Vertreter

¹⁾ d. 1. a. 1. q. 3. ad 1. und d. 12. a. 4. q. 1. ad 4.

²⁾ d. 2. a. 2. q. 1. wird dies von der Johannestaufe, d. 24. a. 1. q. 2. von der Tonsur dargetan, was die Vorbereitung allgemein anlangt. d. 6. a. 6. q. 1. ad 2 wird erklärt: ordinatus est exorcismus ad reprimendum potestatem (sc. diaboli) impugnandi ab interiori et aqua benedicta ad reprimendum potestatem impugnandi ab exteriori. Man beachte auch die Gleichstellung von Weihwasser und Exorzismus!

³⁾ d. 2. a. 2. q. 1. (Johannest.); d. 6. a. 6. q. 1. ad 3. (Exorzismus).

⁴⁾ d. 6. a. 6. q. 3.; d. 26. a. 4. q. 1. ad 1. Im ganzen trägt Richard Herkömmliches vor in der Sakramentalienlehre.

⁵⁾ d. 6. q. 3. a. 3.

⁶⁾ d. 6. q. 2. a. 3. qc. 1. 2. in corp. u. ad 2. Vgl. auch S. th. III. q. 73. a. 3.

⁷⁾ Moral. 1. 24. c. 11, n. 27. Bon. d. 6. p. 2. a. 3. q. 2. findet, daß die vorgetragene Ansicht nimis parum zugebe.

⁸⁾ S. Clm 6985 (s. XV.) fol. 120 r: Item queritur utrum exorcismus aliquid conferat parvulo. dicere, quod non conferat, videtur inconveniens. quare autem vocatur exorcismus purgacionis si non purgat? ita enim vocatur in bracaraensi concilio, ubi dicitur, quod ante XX dies baptismi ad purgacionis exorcismum catechumini currant (vgl. c. 55. D. 4. de cons.). Item Rabanus: Exsufflatur a catechumin(o) seva potestas ut per pium sacerdotis ministerium spiritui sancto cedat spiritus malignus. hoc autem non potest esse nisi minuatur vel aboleatur peccatum. (ergo) vel peccatum aboleatur vel minuitur in exorcismo. Contra pono duos quorum unus est exorcisatus, alius non, ambo decedunt. peccatum in exorcisato imminutum (est), ergo minorem habebit penam quam alius. sed non videtur, quia non exorsizat(ur)o sola pena, que dicitur carencia visionis dei, debetur, qua nulla micior est ut ait auctoritas. ergo non maior pena debetur illi quam exorcizato. Item si aliquis sine exorcismo baptizetur, ita mundatur ipse quem-

genannt — würde etwas verliehen, wodurch der Effekt der Erbsünde vermindert werde, so daß ein Kind, das nach dem Exorzismus, aber noch vor der Taufe stürbe, geringere Finsternisse erlitte¹⁾. Petrus hält dem entgegen, daß die Erbschuld und ihre Strafe nicht voneinander getrennt werden könnten. Die dritte Ansicht will gar dem Exorzismus die Verleihung einer *gratia gratis data ad gratiam baptismi habilitans* zuschreiben. Damit würde indes, meint Petrus, der Exorzismus zum Sakrament. Die vierte Ansicht — *melius dicunt*, bemerkt der Referent — teilt dem Exorzismus einen Effekt an Leib und Seele des Täuflings zu, nicht zwar einen positiven (*aliquid conferendo*), sondern einen negativen (*prohibens removendo*), indem des Bösen Macht geschwächt wird und er die Kinder nicht so von Taufe und Heil abhalten kann wie vorher.

Im Wesentlichen schreibt unser Lehrer dem Exorzismus, wie wir sehen werden, ähnliche Wirkung zu wie Petrus; indes faßt er das Problem gegenüber früheren Erörterungen²⁾ nach einer anderen Seite; er fragt nicht nur nach der Wirkung selbst, sondern nach dem *Wie* und *Warum* derselben

admodum si exorci[fol. 120 v]zatus fuisset. Unde non videtur, quod exorcismus aliquid conferat. Solucio: quidam, quod tunc primo exorcismus habet efficaciam, cum quis baptizatur et cum sufflatur malignus spiritus, ut cedat spiritui sancto, non precipitur ut cedat nisi adveniente baptisma (!) et exorcismus dicitur purgacionis, non quod statim habebant purgandi efficaciam, sed postea, et hoc est omnium opinio. Aliorum opinio est quibus consentimus, quod in exorcismo imminuitur peccatum et debilitatur potestas dyaboli et quod obicitur primo de duobus decedentibus: Respondent, quod micriorem penam patitur exorcizatus quam ille, qui decedit sine exorcismo, et si carencia visionis dei sit mitissima pena, unus tamen eandem penam micriorem habet quam alius. carencia enim visionis dei nihil aliud est quam ignorancie tenebre, et quidam profundiores tenebras paciuntur aliis. Quod autem obicitur de exorcizato et baptizato et de illo, qui tantum baptizatus est, potest responderi, quod summus sacerdos supplet, quod a minori (!) sacerdote pretermittitur. vel dicatur melius, quia in exorcisato tantum tollit baptisma quantum invenit et si plus inveniret, plus tolleret et pariter mundantur non exorcizatus et exorcisatus. (Den zuletzt ausgesprochenen Gedanken der Ungleichheit der Tauffeffekte mit Rücksicht darauf, daß beim einen Täufling die Taufe „mehr vorfindet“ als beim anderen, wendet Richard eingehend an d. 4. a. 3. q. 3.) Wie ein Vergleich mit dem von Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre, S. 13 f. aus Cod. Erlangen. 353 fol. 50. c. 1. s. veröffentlichten Präpositinustext zeigt, bietet die Münchner Handschrift hier die bessere Lesart. Clm 4784 (s. XIV.) fol. 167—175 bietet bloß eine alphabetisch geordnete Collecta ex distinctionibus prepositini.

¹⁾ Bonaventura l. c. findet, daß die Ansicht zu viel (nimis) behaupte.

²⁾ Vgl. z. B. Bon. d. 6. p. 2. a. 3. q. 2.; Albertus M. d. 6. a. 15.; Thom. d. 6. q. 2. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 71. a. 3.; Petrus v. T. d. 6, q. 3, a. 3.

Manche, so erklärt er, behaupteten, daß durch eine natürliche Kraft des Exorzismus die diabolische Kraft vertrieben werde. Richard weist diese Ansicht zurück, da sie sich nicht mit der vom Bischof Stephan von Paris erlassenen Verurteilung folgenden Satzes verträgt: *Intelligentiae superiores imprimunt in inferiores sicut una anima intellectiva imprimit in aliam, et in animam sensitivam*¹⁾. Darnach kann also durch natürliche Kraft eine Intelligenz nicht eine Impression hervorrufen weder in der intellektiven noch sensitiven Seele des Kindes. Noch weniger könne die Seele des Exorzitanten auf den Leib des Kindes einwirken, und erst recht nicht vermöge sie etwas beim Dämon.

Nach diesen Ausführungen dürfte man die Vertreter einer natürlichen Wirksamkeit des Exorzismus in den Kreisen der Pariser Arabisten zu suchen haben.

Unser Doctor bemerkt auch noch zur Widerlegung dieser Ansicht, der signikative Laut könne doch bloß auf jemand wirken, der seinen Sinn erfasse, und auch dann könne noch lange nicht der Wille gezwungen werden.

Die eigene Anschauung Richards geht dahin, daß der Exorzismus weder durch natürliche noch übernatürliche Kraft wirkt, sondern durch göttliche Kraft. Diese assistiert der Beschwörung auf Grund eines Dekretes der göttlichen Barmherzigkeit, wodurch die Macht des Bösen verhältnismäßig abgehalten wird, so daß unter sonst gleichen Umständen der Teufel größere Macht über den Täufling hätte, falls der Exorzismus nicht angewendet worden wäre. Diese Wirkung tritt besonders ein mit Rücksicht auf die Taufe, und zwar vor derselben. Wäre der Exorzismus vor der Taufe durch irgend einen Zufall versäumt worden, so wäre er, wenn das Kind noch lebt, nachzuholen sowohl mit Rücksicht auf die Solemnität und die Bewahrung der Konformität des Taufmodus als auch darum, weil nach wie vor der Taufe der Exorzismus wirksam ist²⁾.

¹⁾ Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris, t. I. p. 549. n. 112.

²⁾ d. 6. a. 5. q. 1. Vgl. auch Quodlib. 3. q. 8.: *Utrum herbae vel harmoniae possint impedire daemonem in vexando homines.*

Wenn Richard auch mit Recht dem Exorzismus als einem Sakramentale eine natürliche wie übernatürliche immanente Kraft abspricht, so erscheint doch offensichtlich die Art, wie er die Wirksamkeit dieses Sakramentale erklärt, als dieselbe, wie er sie für die Wirkweise der Sakramente intelligibilior findet oder wie er die Bedeutung des Charakters erläutert. Im Grunde wirken bei ihm Sakrament, sakramentaler Charakter und Exorzismus, also ein Sakramentale, auf gleiche Weise; der Unterschied liegt nur noch in der Wirkung, diese ruht aber bei der „moralischen“ Wirksamkeit ganz bei Gott. Zum mindesten ist damit der Unterschied zwischen diesen drei Dingen stark gefährdet und zugleich eine unbewußte Kritik der eigenen Auffassung bei Richard gegeben.

II. Teil

SPEZIELLE SAKRAMENTENLEHRE

§ 10. Das Sakrament der Taufe

1. Die Johannestaufe

Bevor unser Lehrer an die Behandlung der Taufe Christi geht, erörtert er, wie es die Reihenfolge der Sentenzen nahelegt, die Johannestaufe.

Es war diese Taufe nur Sakrament in einem weiteren Sinne, in welchem jedes Zeichen einer heiligenden Sache so genannt wird; sie war ja Zeichen der Taufe Christi. Im strikten Sinne jedoch war sie nicht Sakrament, sondern Sakramentale als eine Art Disposition und Vorbereitung zum Empfange der Taufe Christi. Wegen dieser ihrer Stellung gehörte sie per reductionem zum Neuen Testamente¹⁾. Thomas²⁾ und Petrus v. T.³⁾ sprechen sich ganz ähnlich aus, was Sakramentalität, Zweck und Stellung der Johannestaufe betrifft. Der Viktoriner hatte sie noch als Sakrament bezeichnet — er hat einen dehnbareren Sakramentsbegriff —, doch hebt er zum Unterschiede von Christi Taufe hervor, daß durch die Johannestaufe solum sacramentum verliehen wird, daß dagegen bei Christi Taufe man auch die res sacramenti empfangt⁴⁾.

Wer hat die Taufe des Johannes eingesetzt? Richard⁵⁾ antwortet nach Einführung einer der von dem Tarentasianer⁶⁾ entlehnten und von demselben gerne angewandten Unter-

¹⁾ d. 2. a. 2. q. 1.

²⁾ d. 2. q. 2. a. 1. qc. 1; l. c. ad 2: baptismus Joannis reducitur ad sacramenta novae legis. Vgl. S. th. III. q. 66. a. 2. ad 1.

³⁾ d. 2. q. 2. a. 1. qc. 1.

⁴⁾ De sacr. chr. fid. l. 2. p. 6. c. 6 (Migne, P. L. 176. 451).

⁵⁾ d. 2. a. 2. q. 2.

⁶⁾ d. 2. q. 2. a. 1. qc. 2. Auch Bonav. d. 2. a. 2. q. 1 und Thom. d. 2. q. 2. a. 1. qc. 3 antworten mit Unterscheidungen; Bonav. liebt es mehr als andere Scholastiker, die verschiedenen Punkte einer Sache hervorzuheben; von ihm scheint Petrus v. T. dies übernommen zu haben.

scheidungen, es sei die Johannestaufe sowohl durch die ministerielle Vermittlung des Täufers eingesetzt als auch von ihm allein gespendet. Ganz so behandelte, wie bemerkt, Petrus von Tarentaise die Frage¹⁾.

Gnade verlieh der Empfang der Johannestaufe nicht, das war allgemeine Ansicht. Den Grund dazu sieht unser Franziskaner²⁾ im positiven Willen Gottes, der Prinzipalursache der Taufe. Auch keinen Charakter teilte sie mit, sie war lediglich eine *praeparatio ad baptismum Christi* und eine *assuefactio hominum ad baptismum Christi recipiendum*. Immerhin war sie Verdienstgelegenheit (*materia merendi*) für den, der sie in Glauben und Andacht empfing. Die Stelle bei Matthäus 3 (V. 11) ist ihm Beweis für diese Behauptung.

Die Schwierigkeit, die sich aus Mark. 1 (V. 4) ergibt: *Fuit Johannes baptizans in deserto in remissionem peccatorum*, löst Richard mit der Glosse dahin, daß es sich hier nur um die Predigt der Bußtaufe handle, nicht um das Geben derselben³⁾.

Der Magister⁴⁾ hatte die Meinung vertreten, daß die Johannestaufe unter bestimmten Voraussetzungen sakramental wirkte, nämlich dann, wenn der Empfänger seine Hoffnung auf sie setzte und er sie im Glauben an die Trinität empfing. Schön Wilhelm v. Auxerre⁵⁾ hatte dies in seiner einflußreichen Summe entschieden in Abrede gestellt. Richard schließt sich dieser Ablehnung mit der *communis opinio modernorum magistrorum*, wie Bonaventura⁶⁾ sagt, an. Jene, die von Johannes getauft waren, waren daher verpflichtet, sich der Taufe Christi zu unterziehen⁷⁾.

¹⁾ Auch Thomas deutet die Dreiteilung in der Behandlung dieses Themas an d. 2. q. 2. a. 1. qc. 3. ad 1.

²⁾ d. 2. q. 2. a. 3.

³⁾ l. c. ad 2.

⁴⁾ d. 2. c. 6.

⁵⁾ Summa aur. fol. 249 a. S. Strake S. 57 f. Vgl. Bon. d. 2. a. 2. q. 2. und Petrus v. T. d. 2. q. 2. a. 2. qc. 1. Sie fügen zu den zwei bei Richard angegebenen Zwecken der Johannestaufe den, die Taufe Christi vorzubereiten quoad materiam.

⁶⁾ d. 2. a. 2. q. 3.

⁷⁾ d. 2. a. 2. q. 4. S. Petr. Lomb. l. c. ad 1. Vgl. zur Frage auch Alexander v. H. S. IV. q. 9. m. 4 und m. 7 (sehr eingehend!); Albertus M. d. 2. a. 7.; Thom. d. 2. q. 2. a. 4.; Petrus v. T. d. 2. q. 2. a. 2. und 3.

Die im Anschlusse an den Lombarden¹⁾ vielfach expresse — auch noch vom Aquinaten²⁾ — erörterte Frage nach der Form der Johannestaufe behandelt unser Doctor nicht mehr eigens. Er vermutet gelegentlich³⁾, daß für den Lombarden das Motiv zu seiner oben gekennzeichneten Ansicht die Annahme gewesen sei, daß Johannes in nomine venturi getauft habe. Der Magister sei dadurch auf den Glauben gekommen, der Täufer habe implicite im Namen Jesu Christi getauft⁴⁾.

2. Definition der Taufe

Unser Franziskaner gibt keine neue Definition des Taufsakramentes. Er unterwirft vielmehr wie andere Lehrer, z. B. Alexander⁵⁾ und Thomas⁶⁾, eine Reihe traditioneller Begriffsbestimmungen ex professo einer Untersuchung. Es sind die Definitionen des Lombarden⁷⁾, des Alanus⁸⁾ und des Viktoriners⁹⁾. Jeder der angezogenen Fassungen sucht er eine günstige Deutung zu geben¹⁰⁾; die strengen Bedingungen einer Definition erfüllen sie jedoch nicht¹¹⁾.

Zur Integrität der Taufe ist dreierlei erforderlich, nämlich die Materie, die Form der Worte und eine Einigung dieser beiden Faktoren durch die Taufintention. Die Materie ist

¹⁾ d. 2. c. 6.

²⁾ d. 2. q. 2. a. 1. qc. 2. S. Alexander v. H. S. IV. q. 9. m. 3. a. 1. und 2.; Albertus M. d. 2. a. 5. ad 4. betrachtet den Ausdruck in nomine venturi (vgl. Act. 19. 4.) nicht als eigentliche Johannestaufform.

³⁾ d. 2. Circa litteram.

⁴⁾ Hugo v. Straßburg, Comp. theol. ver. I. 6. c. 9. gegen Ende faßt sehr schön und präzise Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Johannes- und Christustaufe zusammen.

⁵⁾ S. IV. q. 11. m. 1—6.

⁶⁾ d. 3. q. 1. a. 1. qc. 1. Gegenüber den Ausführungen seines Ordensgenossen und auch gegenüber denen des Aquinaten sind die unseres Magisters kurz und bündig zu nennen. Kürzer faßt Thomas die Sache S. th. III. q. 66. a. 1. Bei Petrus v. T. d. 3. q. 1. a. 1 kehren so ziemlich (aber kürzer) die von Alexander erörterten Definitionen wieder.

⁷⁾ d. 3. c. 1.: b. est ablutio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta.

⁸⁾ Liber de artic. fidei IV. (Migne, P. L. 210. 613). Es sei bemerkt, daß R. das Werk des Alanus stets ohne Namen des Verfassers zitiert.

⁹⁾ De sacr. chr. fid. I. 2. p. 6. (Migne, P. L. 176. 443): b. est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.

¹⁰⁾ d. 3. a. 1. q. 3. ad 1—5.

¹¹⁾ I. c. in corpore. Wie öfter (s. oben § 2. 3.) sehen wir auch hier die entschiedenere Durchführung philosophischer Anforderungen.

eine doppelte, eine nähere und eine entferntere, nämlich Wasser und Ablution in demselben¹⁾. Das Wasser bezeichnet und bewirkt die innere Abwaschung nur insofern es abluens ist; weil ferner von einem künstlichen Dinge, wie es die Taufe gleich jedem Sakrament (s. oben § 2) ist, angemessener die nähere als die entferntere Materie ausgesagt wird, so sagt man mit mehr Recht, die Taufe sei Abwaschung als sie sei abwaschendes Wasser²⁾. Diesen richtigen Gedanken sprechen auch die anderen großen scholastischen Theologen aus³⁾.

Unser Autor geht der Sache noch etwas tiefer nach, wenn er unter Verwendung aristotelischer Gedanken dartut, daß die äußere Abwaschung beim Taufsakrament nicht nur passiv, sondern auch aktiv zu nehmen sei, weil ihr eben eine innere passive und aktive Seelenreinigung entspricht; freilich den Getauften berücksichtigt sie mehr unter dem Gesichtspunkt der passiven als aktiven Ablution⁴⁾.

Wesentlich ist also nach Richard dem Taufsakrament die Ablution mit Wasser, und zwar mehr die passive, denn die aktive⁵⁾.

3. Typen und Einsetzung der Taufe

Bei Aufführung der verschiedenen baptismata, die Johannes Damascenus⁶⁾ angibt, erwähnt unser Lehrer kurz einige Typen des Taufsakramentes ganz in herkömmlicher Weise. Es ist die Sintflut, die unsere Taufe anzeigte, indem durch die Rettung des Menschengeschlechtes in die Arche die *salvatio spiritualis vitae* in der Taufe versinnbildet ward nach 1 Petr. 3 (V. 20 f.), und der Durchzug durchs rote Meer,

¹⁾ Oben § 4 wurde bereits das Begriffspaar *materia remota et proxima* behandelt.

²⁾ d. 3. a. 1. q. 1.

³⁾ Bon. d. 3. a. 1. q. 1. nennt die Taufe *aqua abluens* und *ablutio in aqua*. S. Thom. d. 3. q. 1. a. 1. qe. 1. ad 2, Petrus v. T. d. 3. q. 1. a. 1.

⁴⁾ d. 3. a. 1. q. 2. Albertus M. d. 3. a. 1. ad quaest. 1. will nur die *tinctio in aqua secundum quod est ex parte tincti* als Taufmaterie gelten lassen. Vgl. Bon. d. 3. p. 1. dub. 2. . . . *lotio corporis passiva, quae immediatius respicit baptizatum* . . .

⁵⁾ Unter Berufung auf Arist., Phys. 1. 3. (c. 3.) läßt hier Richard wohl bloß einen logischen Unterschied zwischen *actio* und *passio* zu. S. Dionysius Cartus. d. 3. q. 1.

⁶⁾ De fid. orthod. 1. 4. c. 9 (Migne, P. G. 94. 1123).

der unsere Taufe vorbildete, was die Befreiung aus der Knechtschaft Satans anlangt, nach 1 Kor. 10 (V. 2)¹⁾. Außer dem war die Beschneidung sacramentum praefigurans der neutestamentlichen Taufe²⁾. Die Typologie unseres Franziskaners ist also recht maßvoll.

Die Frage der Einsetzung der Taufe wird ex professo erst seit dem 12. Jahrhundert erörtert³⁾; sie wurde durchaus nicht einheitlich beantwortet. Alexander von Hales⁴⁾, Albert der Große⁵⁾, Bonaventura⁶⁾, Hugo v. Straßburg⁷⁾ u. a. unterschieden mehrere Punkte in der Einsetzung. Richard⁸⁾ folgt aufs engste, fast wörtlich seinem großen Ordensgenossen Bonaventura, wenn er ausführt: Christus habe die Einsetzung der Taufe zuerst insinuiert (Matth. 3, 13 und Joh. 3, 5), dann das Sakrament selbst eingesetzt (Joh. 3, 22 und Luk. 10, 17) und endlich das eingesetzte Sakrament zur Beobachtung vorgeschrieben (Joh. 19, 34 und Matth. 28, 19).

Richard⁹⁾ hatte mit Petrus v. T.¹⁰⁾ einen gewissen Nachdruck auf die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis der Taufeinsetzung zum Leiden Christi gelegt, dies deswegen, weil er mit allen Scholastikern die Ansicht teilte, daß die Taufe — wie die übrigen Sakramente (s. § 3) — ihre Wirkkraft ex vi passionis creditae implicite vel explicite habe und somit schon vor dem Leiden wirksam war, wenn auch nach dem Leiden ihre Kraft eine größere war¹¹⁾. Indes gibt Richard,

¹⁾ d. 4. a. 2. q. 1.

²⁾ d. 1. a. 3. q. 2. ad 2.

³⁾ Vgl. Bernardus, Tract. de bapt. (Migne, P. L. 182. 1031 ff.), Hugo von St. Viktor, De sacr. chr. fid. l. 2. p. 6. c. 4 (Migne, P. L. 176. 449), Die Sentenzen Rolands ed. Gietl p. 199.

⁴⁾ S. IV. q. 12. m. 3. a. 1. Er unterscheidet die Einsetzung nach der Ursachenvierheit.

⁵⁾ d. 3. a. 3. Er unterscheidet eine vielfache Einsetzung, nämlich eine, welche geschah officialiter, und eine, welche geschah causaliter, und letztere nach den bekannten vier Gesichtspunkten.

⁶⁾ d. 3. p. 2. a. 1. q. 1. ad quæst. incident.

⁷⁾ Comp. theol. ver. l. 6 c. 9. Er spricht wie Alexander und Albert von einer materiellen, formalen, finalen und effektiven Einsetzung.

⁸⁾ d. 3. q. 5. a. 1.

⁹⁾ l. c. lautet seine Fragestellung deswegen: Utrum Christus instituerit baptismum ante suam passionem.

¹⁰⁾ d. 3. q. 4. a. 1. Die institutio privata der Taufe geschah vor, die institutio publica nach Christi Leiden.

¹¹⁾ d. 3. q. 5. a. 1. ad 2. Vgl. Thom. S. th. III. q. 66. a. 2. ad 1.

wie aus obigem ersichtlich ist, einen festen Einsetzungs-terminus nicht.

Anders der Aquinate, in der theol. Summe¹⁾ wenigstens; er schloß sich dem Lombarden an²⁾, wenn er die Taufe Christi durch Johannes als Zeitpunkt der Einsetzung ansah; es erklärt sich dies bei Thomas aus seiner realistischen Auffassung von der Kraft der durch die Berührung Christi geweihten und geheiligten Taufmaterie³⁾. Unser Franziskaner teilt die Auffassung nicht. Christus habe durch seine Taufe im Jordan nur die Materie der Taufe insinuiert und ebenso die Form in der Offenbarung der Trinität; eine besondere virtus regenerandi teilte er aber den Wassern nicht mit. Immerhin müsse man das Wasser, das Christi reinstes Fleisch berührt, wie heilige Reliquien in höchsten Ehren halten⁴⁾.

Mit der Frage des Zeitpunktes der Einsetzung hängt naturgemäß die nach dem Verpflichtungsbeginn der Taufe zusammen. Zur Zeit Richards hatte sich eine Art rechtlicher Betrachtung der Frage durchgesetzt, dahin lautend, daß ein Gesetz, also auch das Taufgesetz, erst mit seiner Promulgation bindet. Der Verpflichtungsbeginn der Taufe stand auch im Zusammenhang mit der Aufhörung der Legalsakramente, besonders der Beschneidung. Albertus M.⁵⁾ und Thomas⁶⁾, die den rechtlichen Gesichtspunkt noch nicht hervorkehren, neigen der strengeren Ansicht zu, daß die Taufe gleich nach Christi Leiden verpflichtete; anders Alexander⁷⁾, Bonaventura⁸⁾, Petrus von Tarentaise⁹⁾ und unser Autor.

¹⁾ l. c. in corp.

²⁾ d. 4. c. 5.

³⁾ S. Schanz 210⁶. 211. Schanz weist auch S. 210 darauf hin, daß schon die Väter „seit Ignatius die Taufe Jesu im Jordan nicht bloß als eine vorbildliche, sondern auch als wirksam für unser Heil betrachtet“ haben, in der Annahme. Christus habe damals die innere Reinigungskraft dem Wasser verliehen.

⁴⁾ d. 3. a. 5. q. 1. ad partem aliam.

⁵⁾ d. 3. a. 6.

⁶⁾ d. 3. q. 1. a. 5. qc. 3.; d. 2. q. 1. a. 4. qc. 3; S. th. I. II. q. 103. a. 3. 4.

⁷⁾ S. IV. q. 12. m. 3. a. 2.

⁸⁾ d. 3. p. 2. a. 3. q. 2.

⁹⁾ d. 3. q. 4. a. 2. ibd. a. 1. hebt er bereits den rechtlichen Gesichtspunkt hervor, wenn er nach Analogie der institutio legis von einer publica institutio baptismi post passionem spricht, qua est omnibus publicatum et impositum, und zwar in praecepto. Indes spricht er sich näher über unsere Frage nicht aus.

Richard rückt den Gedanken von der Verpflichtung des Gesetzes nach geschehener Promulgation an die erste Stelle¹⁾. Die Menschen waren nach ihm zum Taufempfang *de necessitate salutis* jedenfalls nicht gehalten vor Christi Leiden; denn wenn auch tatsächlich die Jünger vor Christi Leiden schon taufte²⁾, so publizierten sie doch noch nicht die Taufe als heilsnotwendig. Aber auch nach Christi Auferstehung waren nicht alle Menschen zum Taufempfang verpflichtet; niemand ist nämlich an ein Gesetz — also auch das Taufgesetz — gebunden, solange dasselbe nicht promulgiert ist, und auch nach der Promulgation solange nicht, als ihm die Promulgation ohne eigene Schuld unbekannt bleibt.

Näher bestimmte Richard den Termin nicht, konnte es wohl auch nicht. Seine milde Auffassung kann auch heute noch als beachtenswert gelten.

4. Materie und Form der Taufe

Es war bereits davon die Rede, daß Richard gleich Petrus von Tarentaise die *Termini materia remota* und *materia propinqua* (*proxima*) in die Erörterung einführt bei der Taufe.

Die *materia remota* der Taufe ist, so lehrt unser Meister³⁾, Wasser, wenn man unter Wasser die Ablution mit Wasser nimmt und die Taufe im Unterschiede von Begierde- und Bluttaufe.

Der Grund für das Wasser als Taufmaterie liegt in der Einsetzung; von der Einsetzung haben die Sakramente ihre Kraft. Nach Hugo⁴⁾ muß das Sakrament eine gewisse Ähnlichkeit haben zur *res*, deren Sakrament es sein soll. Dies ist beim Wasser hervorragend der Fall, da es wegen seiner leichten Zugänglichkeit ganz geeignet ist, für ein so notwendiges und allgemeines Sakrament wie die Taufe Materie zu sein. Mit Rücksicht auf seine Natur und seinen Gebrauch deutet es die Tauffeffekte gut an; seine natürliche Kühle weist

¹⁾ d. 3. q. 4. a. 2.

²⁾ „Die Taufe der Jünger Jesu . . . wurde von den meisten Scholastikern unter Berufung auf einzelne Väter (Cyrill, Augustinus) als christliche Taufe betrachtet.“ Schanz S. 207 f.

³⁾ d. 3. a. 3. q. 1.

⁴⁾ De sacr. chr. fid. l. 1. p. 9. c. 2. (Migne, P. L. 176. 318).

hin auf die repressio fomitis, seine Feuchtigkeit auf die purgatio a sordibus peccati, seine Durchsichtigkeit auf die illuminatio gratiae. Seine vielfache Verwendbarkeit zeigt den hohen Nutzen der Taufe an, seine leichte Erhältlichkeit die unschwere Beobachtung der Taufvorschrift. — Die Gedanken Richards sind hier voll Traditionsgut¹⁾.

Einige praktische Fragen reihen sich an. Kann künstliches Wasser als Taufmaterie gelten? Nein; den Christus hat natürliches Wasser eingesetzt aus begreiflichen Gründen (s. oben!)²⁾. Auch Mischungen mit Wasser³⁾, soweit es sich um wahre und eigentliche Mischungen handelt, bei denen ein aliquid unum per essentiam entsteht, sind als Taufmaterie abzulehnen. Bei Meereswasser trifft dies nicht zu; es ist zulässig. Abzulehnen ist dagegen urina und vesica; ebenso lehnt Richard Speichel mit Berufung auf das Dekret⁴⁾ als Taufmaterie ab; Eis, Hagel, Schnee sind unzulässig, solange sie in ihrem eigentümlichen Zustande sind.

Auch Thomas⁵⁾ und Petrus v. T.⁶⁾ sowie andere Scholastiker hatten derartige kasuistische Fragen erörtert. Skotus⁷⁾ meint, daß solche Erörterungen doch mehr den Naturphilosophen als den Theologen oder Kanonisten angingen.

Natürliches Wasser ist also Taufmaterie, und zwar ist, abgesehen vom Notfall, stets geweihtes Wasser zu benutzen⁸⁾.

Wie ist nun das Wasser anzuwenden, m. a. W.: Was ist materia proxima? Unter der Hauptquästion⁹⁾, ob zur Einheit des Taufaktes eine einzige Immersion genüge, be-

¹⁾ Vgl. Bon. d. 3. q. 2. a. 1. q. 1. Thom. d. 3. q. 1. a. 3. qc. 1. gibt sechs Konvenienzgründe, darunter auch alle, die sich bei Richard finden. S. besonders Petrus v. T. d. 3. q. 3. a. 1. qc. 1.; Hugo v. Straßburg, Comp. theol. ver. l. 6. c. 9.: Die Sentenzen Rolands ed. Gietl p. 207 f. u. a.

²⁾ d. 3. a. 3. q. 2.

³⁾ d. 3. a. 3. q. 3.

⁴⁾ c. 5. X. III. 42.

⁵⁾ d. 3. q. 1. a. 3. qc. 2. 3.

⁶⁾ d. 3. q. 3. a. 1. qc. 2.

⁷⁾ Op. Ox. d. 3. q. 2. n. 5.

⁸⁾ d. 5. a. 4. q. 1. Weil natürliches Wasser notwendig ist, daher wird Rosenwasser nicht anerkannt als Taufmaterie d. 3. a. 3. q. 2. ad 2. Bei allen Scholastikern wird vom Rosenwasser in dem Sinne gesprochen.

⁹⁾ d. 3. a. 4. q. 3. Zur Frage der Immersion vgl. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de Baptême t. 1. p. 248 f.

handelt unser Doctor mehrere Punkte: Ist es überhaupt erforderlich durch Immersion die Taufablution vorzunehmen? Welcher Körperteil ist zu abluieren? Genügt, wenn Immersion angewendet wird, ein einmaliges Untertauchen? Welcher modus ist bei der Immersion einzuhalten?

Zum ersten Punkte bemerkt er kurz, man habe sich, abgesehen von Notfällen, einfach an die Gewohnheit seiner Kirche zu halten. Richard ist sich klar darüber, daß die Immersion nicht wesentlich ist; so auch z. B. Bonaventura¹⁾, Petrus v. T.²⁾ und Thomas³⁾, welch letzterer ähnliche Notgründe wie Richard angibt, vom Ortsbrauch abzuweichen.

Was den zweiten Punkt angeht, so ist, falls nicht der ganze Körper abluirt werden kann, doch die principalior pars, das Haupt, zu abluieren und davon wieder zuerst das Antlitz — quia in ea vigent sensus⁴⁾ —; nach dem Antlitz kommt in Betracht die Brust. Wenn, so meint unser Autor, das Haupt des Kindes getauft würde, bevor ein anderer Körperteil zum Vorschein käme — man müsse bei Todesgefahr des Kindes zuweilen so taufen —, so sei nach seiner Ansicht das Kind getauft. Würde bloß die Hand oder der Fuß des Kindes erscheinen in dem Falle, so wollen einige annehmen, daß das Kind getauft sei, weil die Seele ja in jedem Körperteile da sei. Die gewöhnlichere Ansicht vertrete aber das Gegenteil, obwohl in einem derartigen Falle die divina pietas die Taufe wohl suppliere. Daher sei auf alle Fälle in Todesgefahr zu abluieren, was abluirt werden kann, sei der Körperteil groß oder klein.

Richard neigt also ohne Zweifel, wie besonders seine letzte Bemerkung ergibt, der Auffassung zu, daß auch die Taufe an anderen Körperteilen als Haupt oder Brust von Wert sei. Petrus v. T.⁵⁾ erklärt als celebrrior opinio, daß bloß

¹⁾ d. 3. p. 2. a. 2. q. 2. ad 2. 3. 4.

²⁾ d. 3. q. 3. a. 2. qc. 1. Er erörtert das Problem ähnlich wie Richard.

³⁾ d. 3. q. 1. a. 4. qc. 1.; S. th. III. q. 66. a. 7.

⁴⁾ Vgl. Albertus M. d. 3. a. 5. ad quaest. 1.; Petrus v. T. d. 3. q. 3. a. 2. qc. 3. opp. 2.; Thom. d. 3. q. 1. a. 4. qc. 1. ad 2. Die beiden letzteren geben näherhin dieselbe Begründung wie R.; diese stammt aus dem Zivilrecht D 11. 7. n. 44. Richard zitiert am genauesten dabei.

⁵⁾ d. 3. q. 3. a. 2. qc. 2. in corp. und ad 1. Bonav. d. 3. p. 2. a. 2. q. 2. läßt Haupt und Brust gelten.

am Haupte die Taufe vorgenommen werden könne. Der Aquinate scheint auch dieser Meinung zu sein¹⁾, wenn er gleich gelegentlich²⁾ bemerkt, daß die Besprengung an anderen Körperteilen, wie Hand oder Fuß, nicht schade, da ja der göttlichen Barmherzigkeit keine Schranken zu ziehen sind. Die Anschauung der aliqui Richards, denen unser Lehrer aber nicht entschieden beipflichtet gegen die landläufige Auffassung, kommt unserer Ansicht in der Sache am nächsten.

Beim dritten Punkte ist nach unserem Doctor wieder das Herkommen maßgebend; immerhin hält Richard mit Bonaventura³⁾, Albert⁴⁾, Petrus v. T.⁵⁾, Thomas⁶⁾ u. a. dafür, daß die dreimalige Immersion aus symbolischen Gründen vorzuziehen sei⁷⁾. Übrigens faßten frühere Autoren, z. B. Alkuin, die dreimalige Immersion bei der Taufe als wesentlich⁸⁾.

Was die vierte Unterfrage, die nach der Art und Weise der Immersionstaufe, angeht, so schildert Richard die Immersion so, wie sie damals üblich war: Man faßte den Täufling an den Seiten und tauchte ihn mit dem Antlitz nach unten dreimal horizontal ins Wasser, wobei man dem Haupte das erste Mal die Richtung nach Osten, das zweite Mal nach Norden und das dritte Mal nach Süden gab⁹⁾. Die symbolische Bedeutung dieser dreifachen Wendung liegt nach Richard in der Reformation des ganzen Menschen, des Ebenbildes Gottes; diese beginnt durch den Glauben in rationali — Wendung des Hauptes nach Osten, woher das Licht

¹⁾ d. 3. q. 1. a. 4. qc. 1. ad 2.; S. th. III. q. 66. a. 7. ad 3.

²⁾ d. 6. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 3.

³⁾ d. 3. p. 2. a. 2. q. 1.

⁴⁾ d. 3. a. 5.

⁵⁾ d. 3. q. 3. a. 2. qc. 2.

⁶⁾ d. 3. q. 1. a. 4. qc. 2. S. th. III. q. 66. a. 8. Auch er bemerkt wie Richard, daß jener schwer sündige, der den Ritus seiner Kirche nicht einhalte.

⁷⁾ Er verweist auf c. 80. d. 4. de cons., wo die Konvenienzgründe angegeben sind; es ist hauptsächlich die Repräsentation der Trinität und der dreitägigen Grabesruhe des Herrn.

⁸⁾ Epist. n. 90. 113. (Migne, P. L. 100. 289 f. und 342). Roland und Omnebene hielten dafür, daß die einmalige Immersion ungültig wäre, wenn sie aus dem Grund geschähe, einen Irrtum einzuführen: Die Sentenzen Rolands ed. Gietl p. 210. 210⁷⁾. Thom. d. 3. q. 1. a. 4. qc. 2. ad 2. ist der Ansicht, daß eine Taufe, bei der der Taufende eine dreimalige Immersion intendiert und dann doch nur eine vornimmt, ungültig wäre.

⁹⁾ Bonav. d. 3. p. 2. a. 2. q. 2. beschreibt den Ritus genau ebenso.

kommt —, wird weitergeführt durch die Hoffnung in irascibili — Wendung des Hauptes nach Norden, wo, um bildlich zu sprechen, der pes coeli ist, auf dem das Himmelsgewölbe ruht, und wo das Meer nach dem Philosophen höher ist; bei des sind Andeutungen der Hoffnung, die der irasciblen Potenz Halt gibt und durch die eine elevatio irascibilis statt hat — und wird vollendet in der Liebe — Wendung des Hauptes nach Süden, wo die größte Wärme ist, das Sinnbild der Liebe. Eine Wendung des Hauptes des Täuflings nach Westen unterbleibt; dort herrscht ja der Untergang, und dort ist nach dem Philosophen die linke Seite des Himmels.

Der Symbolismus Richards für die Wendung des Täuflings nach drei Himmelsrichtungen, also in Kreuzesform, scheint sonst nicht üblich gewesen zu sein¹⁾.

Bei der Erörterung der Taufform²⁾ bringt Richard seine uns bereits bekannte Unterscheidung in Anwendung (s. oben § 4): Nimmt man Ablution und Worte als Bestandteile des sakramentalen Zeichens, so sind die Worte zwar der prinzipialere Teil des ganzen, integralen Sakramentes und insofern Form, im eigentlichen Sinne jedoch ist dies die objektiv gegebene ordinatio ad sanctificandum im Sinne einer Kraft, durch die die Taufe dispositiv heiligt.

Nach dieser Vorbehandlung geht Richard an die eigentliche Besprechung der Taufform bzw. ihrer Veränderung und bespricht³⁾ das traditionelle Material unter sechs Gesichtspunkten, die sich so ziemlich in derselben Formulierung beim Tarentasianer⁴⁾ finden.

¹⁾ Wilhelm Durandus kennt ihn in seinem *Rationale divinarum* nicht, obwohl er sonst die ganze mittelalterliche liturgische Tradition zusammenfaßt; er sagt nur lib. 6. c. 82. n. 8 (Ausgabe Lugduni 1551 fol. 221 b): *Immersio etiam fit in modum crucis: quia qui baptizatur, mundo crucifigitur et cruci Christi affigitur.*

²⁾ d. 3. a. 2. q. 2.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 3.

⁴⁾ d. 3. q. 2. a. 2. Vgl. zu seiner Einteilung auch Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* fol. 252 c: *Circa formam istam multiplex est quaestio. Prima est de subtractione, secunda de additione, tertia de ipsa forma totali, quarta de corruptione et subtractione; Alexander v. Hales IV. q. 13. m. 3. a. 3. § 2. 3. 4. 5. spricht von einer variatio per corruptionem, diminutionem, additionem, transmutationem; vgl. ferner Bon. d. 3. p. 1. a. 2. q. 3.; Albertus M. d. 3. a. 2.; Thom. d. 3. q. 1. a. 2. q. 3. 4. S. th. III. q. 66. a. 6.; Hugo von Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 9.*

Die bekannte Taufformel kann verändert werden subtrahendo, addendo, interponendo, verbum pro verbo ponendo, verba corrumpendo et verba transponendo.

Was die subtractio formae angeht, so darf nichts Wesentliches fehlen. Wesentlich ist, daß zum Ausdruck kommen der prinzipal Taufende, d. h. die drei göttlichen Personen, der Akt des Taufens und der Täufling. Mit Rücksicht auf die griechische Taufform scheint unserem Autor die Erwähnung des menschlichen Spenders nicht wesentlich zu sein. Er führt die griechische Form ein mit: Baptizetur etc. statt richtiger Baptizatur, wie alle Scholastiker¹⁾. Richard findet, daß unsere Taufformel den Vorzug verdient vor der griechischen²⁾. Thomas hatte ganz ähnlich wie unser Lehrer die beiden Taufformen mit gleichem Ergebnis verglichen; er läßt erkennen, daß die Gültigkeit der griechischen Form zur Zeit seines Kommentars durchaus nicht unbestritten war³⁾. Albertus M.⁴⁾ ist noch offensichtlich in Verlegenheit, was er mit der griechischen Formel anfangen soll. Er meint, es sei der Papst selbst in der Sache im Zweifel gewesen⁵⁾.

Einen besonderen Fall besprachen die Scholastiker mit Rücksicht auf ein beim Lombarden⁶⁾ angeführtes schwieriges Ambrosiuswort⁷⁾: Si fide mysterium trinitatis teneatur et una persona tantum nominatur, plenum est sacramentum. Richard gibt eine Lösung der Schwierigkeit, wie sie bereits Wilhelm von Auxerre als zweite Art den Einwand zu beseitigen gegeben hatte. Es sei dies Wort zu verstehen für den Notfall, wenn nach Nennung des Namens des Vaters der Täufling stirbe; in dem Falle sei frommer Weise zu glauben, daß Gott die Taufe suppliere⁸⁾.

¹⁾ l. c. ad 9. Vgl. Fr. Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer I 828.

²⁾ l. c.

³⁾ d. 3. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 1.; auch Clm 16 091 fol. 3r läßt dies deutlich ersehen.

⁴⁾ d. 3. a. 2. ad 8.

⁵⁾ l. c. Gemeint ist Gregor IX. S. Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théologie Catholique t. II. p. 269 unter: Baptême.

⁶⁾ d. 3. c. 4.

⁷⁾ De Spiritu Sancto l. 1. c. 3. n. 42. (Migne, P. L. 16. 743). Das Zitat ist übrigens nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach aus Ambrosius übernommen.

⁸⁾ Wilh. v. Auxerre S. aur. fol. 252 d. Bei Richard d. 3. a. 2. q. 3. ad 5. Thom. d. 3. q. 1. a. 2. qc. 3. ad 4. führt unter anderen Lösungen der Schwierigkeit auch diese an. Albertus M. d. 3. a. 2. ad quaest. 8. ad 1. meint, die beste

Eine zweite Art, die Taufform zu ändern, ist die *additio*. Sie kann betrachtet werden *ex parte addentis* oder *ex parte additi*. Würde der Beifüger seinen Zusatz als wesentlichen Bestandteil der Form intendieren, so wäre die Taufe aus Mangel an rechter Intention ungültig. Wäre die Beifügung selbst derart, daß sie die Taufform korrumpiert, wenn z. B. zum Worte *Spiritus* gesetzt würde *creati* oder *minoris*, so wäre die Taufe ebenfalls nichtig. Treffen aber diese beiden Voraussetzungen nicht zu, so ist die Taufe gültig. Ein Zusatz zur Form wie: *et beata virgo adjuvet te* oder: *Ego Johannes . . .* verungültigt an sich die Taufe keineswegs¹⁾.

Der dritte Änderungsmodus der Taufform ist die *interpositio*, die Unterbrechung. Sie tritt ein durch Störung der Einheit des Taufaktes, besonders durch Störung der Kontinuität der Intention im Taufenden. Eine längere Unterbrechung des Taufaktes mitten in der Form würde die Taufe verungültigen, nicht aber eine geringe²⁾.

Eine Änderung der Taufworte liegt auch vor durch Ersetzung der überlieferten Worte durch andere (*verbi pro verbo positio*). Handelt es sich bloß um eine materielle Ersetzung, z. B. bei den Taufformeln in verschiedenen Sprachen, so ist die Gültigkeit der Taufe deswegen nicht berührt. Anders ist es, wenn eine materielle und formelle Ersetzung statthätte. Als Beispiel dient Richard das allbekannte: *Ego te baptizo in nomine genitoris et geniti*³⁾. Mit fast der gesamten Schultradition⁴⁾ lehnt er diese Formel ab, weil in ihr

Lösung sei anzunehmen, daß Ambrosius den Fall der Aposteltaufe in nomine Christi meine.

¹⁾ S. dazu Thom. d. 3. q. 1. a. 2. qc. 3., der die Frage ebenso behandelt; ähnlich auch Petrus v. T. d. 3. q. 2. a. 2.

²⁾ Vgl. Thom. l. c. qc. 4. ad 1. und Petrus v. T. l. c.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 3. ad 8.

⁴⁾ Richard führt die Formel nicht ganz an; sie wird verschieden angegeben. Nach Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre S. 18, gibt sie Huguccio an mit *in nomine gignentis vel genitoris et geniti et procedentis* — er lehnt sie auch ab —, Tankred mit *in nomine genitoris, geniti et sancti flaminis* — auch er läßt sie nicht gelten —; Johannes Teutonicus führt sie ähnlich (statt *geniti* hat er *nati*) an, hält sie aber für wirksam; desgleichen Wilhelm Durandus (*Rationale divin. offic.* l. 6. c. 82. n. 30. Ausgabe Lugduni 1551 fol. 222 c). — Abgelehnt wird die Form auch von Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 252 d und 253 a, Alexander v. Hales S. IV. q. 13. m. 3. a. 3. § 1., Bonaventura d. 3. p. 1. a. 2. q. 3. ad 1., Thomas d. 3. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 5.; S. th. III q. 66. a. 5. ad 7., Skotus d. 3. q. 2. n. 8. und anderen Scholastikern. In der

nicht so sehr die trinitarischen Personen, als vielmehr die notionalen Akte ausgedrückt werden.

Eine fünfte Veränderungsmöglichkeit der Taufform ist gegeben durch Korruption der Worte; ist dieselbe derart, daß die Bedeutung nicht mehr bleibt weder *secundum institutionem primae impositionis* noch *secundum accomodationem usus*, so ist die Taufe ungültig. Verschwindet die Bedeutung im ersten Sinne, bleibt sie aber doch im zweiten, so behält die Taufe ihre Kraft, falls nicht aus Bosheit oder zum Spotte, sondern nur aus Unkenntnis der Sprache oder infolge eines Sprachfehlers die Worte korrumpiert werden. Als Beispiel kann die dem Dekret entnommene Formel gelten, die ein Priester aus Sprachunkennntnis gebraucht hatte: *Ego te baptizo in nomine patria et filia et spiritus sancta*¹⁾.

Die letzte, sechste Änderung der Taufform nennt unser Lehrer *transpositio*; er meint damit die Umstellung der Worte. Nimmt diese Umstellung den Sinn, den die Form bei der richtigen Ordnung der Worte hat, nicht weg, so ist die Taufe gültig, andernfalls nicht. Durch herkömmliche Beispiele²⁾ wird diese Regel dann erläutert. Im Falle eine Umstellung stattfände, die zwar den Satzsinne nicht ändert, die aber aus Bosheit und nicht bloß aus Unkenntnis geschieht, wäre die Taufe wegen Mangel an Intention im Spender nichtig. Der Aquinate ist in der Sache im Sentenzenkommentar³⁾ unsicher. Bonaventura⁴⁾ und Petrus v. T.⁵⁾ haben mehr allgemeine Erörterungen im Sinne unseres Lehrers.

Regel wird als Grund die verschiedene Bedeutung angegeben. Die Begründung Richards ist ähnlich bei Bonaventura, besonders aber Skotus zu finden. Vgl. zur Frage auch Strake S. 73¹⁾. Albertus M. gibt die Formel: *in nomine Patris et Verbi et Amoris vel Doni* (d. 3. a. 2. quaest. 4 ad 1.) und lehnt sie ab.

¹⁾ d. 3. a. 2. q. 3. ad 11. Richard entnimmt das Beispiel c. 86. d. 4. de cons. Der hl. Bonifatius hatte wegen dieser von einem bayerischen Priester gebrauchten Form beim Papste wiederholt angefragt. S. Bonifatiusbriefe n. 68. ed. Tangl S. 141. Vgl. Petrus v. T. d. 3. q. 2. a. 2. qc. 2. Contra und Lösung dazu. Petrus führt das gleiche Beispiel an und gebraucht die Unterscheidung der Bedeutung der Taufformel *secundum regularem formationem suae institutionis* und *secundum accomodationem usus*; im Corpus der Quästioncula steht die Unterscheidung wörtlich wie bei Richard.

²⁾ Vgl. z. B. Bonav. d. 3. p. 1. a. 2. q. 3. ad 4.; Thom. d. 3. q. 1. a. 2. qc. 4. ad 2.; Albertus M. d. 3. a. 2. quaest. 11.

³⁾ l. c. In der theol. Summe behandelt er solche Beispiele nicht mehr.

⁴⁾ d. 3. p. 1. a. 2. q. 3. ad 4. (Lösung).

⁵⁾ d. 3. q. 2. a. 2.

Eine besondere Bemerkung verdient die von den Scholastikern stets besprochene Taufe im Namen Christi¹⁾. In der Regel sprechen die Doctoren von einer Taufe im Namen Christi, nicht im Namen Jesu. An zwei Stellen kommt Richard auf sie zu sprechen. Einmal²⁾ spricht er die Vermutung aus, der Lombarde habe geglaubt, daß Johannes implicite in nomine Jesu Christi getauft habe. An der zweiten Stelle³⁾, wo er sich gelegentlich eines Einwandes ex professo, wenn auch kurz⁴⁾, mit der Sache befaßt, redet er von einer Taufe in nomine Christi. Man müsse das Wort aus dem Schreiben des Papstes Nikolaus an die Bulgaren⁵⁾, wonach eine Wiedertaufe, falls jemand im Namen der Trinität oder im Namen Christi getauft sei, nicht erforderlich wäre, auf den Stand der Urkirche beziehen, wo auf Grund eines besonderen Rates des Hl. Geistes die Jünger im Namen Christi taufte, damit dieser Name in größerer Ehrfurcht gehalten würde. Man könne auch sagen, daß im Namen Christi die ganze Trinität inbegriffen sei — ungens et unctus et a quo ungitur —. Der Papst gibt, meint Richard, eine Anweisung für den Zweifelsfall; darnach ist einer nicht mehr absolute zu taufen, sondern sub conditione. Dies gilt auch jetzt noch, wenn einer im Namen Christi die Taufe empfinde.

Die Erklärungen unseres Autors sind herkömmlicher Art⁶⁾. Übrigens mag es dahin gestellt sein, ob die Scholastiker Nachdruck auf die Unterscheidung einer Taufe im Namen Christi oder im Namen Jesu, bzw. Jesu Christi legten. Sie berufen sich fast regelmäßig auf die Apostelgeschichte (Act. 2, 38; 8, 12. 16; 10, 48; 19, 5); dort ist aber nur

¹⁾ Vgl. den einschlägigen Artikel von Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“? „Katholik“ 1912 II. S. 357—371, 424—441; separat erschienen Mainz 1913.

²⁾ d. 2. Circa litteram.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 3. ad 10.

⁴⁾ Noch der Aquinate widmet in der Summe der Frage eine eigene Quästion: S. th. III. q. 66. a. 6. Die Bemerkung Gillmanns S. 26 (Separatabdruck), daß Richard bloß die Taufe im Namen Christi in den Bereich seiner Erörterung zieht, ist richtig; indes kennt unser Lehrer wie dargetan auch die Taufe im Namen Jesu Christi.

⁵⁾ c. 24. d. 4. de cons.

⁶⁾ Vgl. z. B. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 252 d.; Thom. d. 3. q. 1. a. 2. q. 2. ad 3. usw.

von einer Taufe im Namen Jesu Christi, bzw. Jesu die Rede. Einzelnen, wie z. B. Albertus M.¹⁾ ist allerdings der Unterschied bewußt geworden; er hält dann aber auch die Taufe im Namen Jesu wesentlich gleich mit der im Namen Christi.

Was die Gültigkeit der Taufe in Christi Namen für die spätere nachapostolische Zeit anlangt, so herrschte über ihre Gültigkeit in der Frühscholastik keine volle Einheit²⁾. Bonaventura führt als die communis opinio et cerbior seiner Zeit an, daß eine solche Taufe nichtig wäre³⁾. Auch Thomas ist dieser Ansicht, wenn er gleich zugibt, daß andere das Gegenteil vertreten⁴⁾. Richard fordert, wie schon erwähnt, eine bedingungsweise Widertaufe für diesen Fall.

Die konditionelle Form der Taufe scheint im christlichen Altertum nicht in Gebrauch gewesen zu sein. Alexander III. hatte den sicher zu seiner Zeit schon vorhandenen Brauch, bedingungsweise zu taufen, festgelegt durch eine Entscheidung. Nach Aufnahme derselben in das Corpus⁵⁾ durch Gregor IX. wurde sie weiteren Kreisen bekannt. Zur Zeit unseres Minoriten war die bedingte Taufe auch als Theorie durchaus vertreten. Er selbst führt mehrere Fälle an, wo konditionell zu taufen ist, nämlich den Fall der Taufe im Namen Christi und den Fall eines Findelkindes⁶⁾.

Wie muß nun das zeitliche Verhältnis von Materie und Form sein? Selbstverständlich betont Richard⁷⁾, daß bei der Taufe Materie und Form zugleich (simul) angewendet werden müssen. Notwendig ist neben der intentionellen Einheit, daß der Täufer Materie und Form so anwendet, daß nach gemeinem Gebrauch Abgießen des Wassers und Sprechen der Worte als zu einem Akte gehörig erscheinen; nicht notwendig ist aber, daß beides pünktlich (punctualiter) zu-

¹⁾ d. 3. a. 2. quaest. 6.

²⁾ S. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu“ S. 3. 4. 5. 7.

³⁾ d. 3. p. 1. a. 2. q. 2. ad 3.

⁴⁾ d. 3. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 3. Auf besondere Eingebung hin könnte nach ihm die Kirche diese Taufe wieder einführen. Petrus v. T. d. 3. q. 2. a. 1. qc. 2. ad 2. meint, die gewöhnliche Ansicht der Theologen laute dahin, daß jetzt diese Taufe weder gestattet noch gültig sei, licet quidam viri periti aliter sentiant, sc. quod adhuc verus esset baptismus traditus in nomine Christi.

⁵⁾ c. 2. X. 42. 2.

⁶⁾ d. 4. a. 4. q. 1. Vgl. Vacant-Mangenot II. 273 f.

⁷⁾ d. 3. a. 4. q. 2.

gleich beginnt und schließt; es genügt vielmehr, daß das Aussprechen der Worte anfängt, bevor das Abgießen des Wassers aufhört, bzw. umgekehrt. Immerhin muß der Taufende auf möglichst gute Art die Gleichzeitigkeit wahren¹⁾. Die Entscheidung Richards findet den Beifall des Skotus, der sie ähnlich wiedergibt²⁾).

Eine noch hieher³⁾ gehörige Quästion unseres Doctors sucht das Verhältnis von Materie und übernatürlicher Heiligungskraft aufzuklären: Ist vermittels der Worte die Heiligungskraft im Wasser⁴⁾? Angeregt wurde diese Frage zweifellos durch den innigen Zusammenhang, in den die Väter seit alters Taufwasser und geistige, übernatürliche Wiedergeburt gebracht hatten (s. oben Nr. 3). Alexander⁵⁾ erklärte, die vis generativa sei im Wasser zunächst nur potentiell vorhanden, aktualisiert werde sie erst bei der Taufhandlung. Bonaventura⁶⁾ erklärte ähnlich, durch die Berührung mit Christi reinstem Fleisch habe das Wasser nicht eine absolute Eigentümlichkeit oder Wesenheit, sondern nur eine Hinordnung zur Wiedergeburt des Menschen bekommen. Petrus v. T.⁷⁾ referiert über zwei Ansichten; die eine ist die des Franziskanerkardinals, eine zweite Auffassung nimmt für das Wasser als Instrument eine doppelte Kraft an, eine, bevor es tätig wird, nämlich eine dispositio ad agendum, und eine solche beim Akt selbst, und diese wird influiert durch die bewegende Kraft; es ist also im Wasser eine doppelte Regenerativkraft: eine sozusagen passive und inkomplette von der Taufe Christi her und eine sozusagen aktive und komplettive in der Taufe des einzelnen Menschen. — Petrus stellt, wie so oft, die Streitrichtungen sehr treffend und präzise dar.

¹⁾ Die übrigen Lehrer haben diese Frage nicht so eingehend behandelt.

²⁾ Op. Ox. d. 6. q. 3. n. 4.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 1.

⁴⁾ Dionys der Karthäuser d. 3. q. 4. in fine stellt die Ansicht Wilhelms von Paris (Auvergne), Alexanders und Bonaventuras auch in diesem Zusammenhange kurz dar und bemerkt ganz richtig, daß es sich hier nur um eine spezielle Anwendung der allgemeinen Auffassung von der den Sakramenten mitgeteilten Wirkkraft handle.

⁵⁾ S. IV. q. 13. m. 4. a. 6.

⁶⁾ d. 3. p. 2. a. 1. q. 2.

⁷⁾ d. 3. q. 3. a. 1. qc. 3.

Wie oben erwähnt, mißt Richard der Berührung des Wassers in der Taufe Christi nicht die Bedeutung bei wie andere Lehrer¹⁾; auch beim Taufakt selbst — man vergleiche dabei, was Petrus über die vis des Wassers beim Taufakt in der zweiten Ansicht referiert — tritt die Materie zurück; darum hat die Ausführung unseres Doctors eine andere Zuspitzung: Das sakramentale Zeichen der Taufe setzt sich aus zwei verschiedenartigen Faktoren zusammen, aus Materie und Wort. Die Taufworte stehen Gott, dem Prinzipalagens in der Taufe, näher, weil sie den heiligenden Gott und die Seelenheiligung wirksamer repräsentieren; denn selbst abgesehen davon, daß sie hier sakramental sind, hätten sie auch ohnedies eine gewisse dispositive Heilungskraft. Die Kraft Gottes berührt also unmittelbarer und prinzipialer die Worte als die Ablution, und erst durch ihre Vermittlung die letztere; sie sind sonach das Vorzüglichere beim Heiligungsprozeß im Sakrament. — Die Taufmaterie gehört also, genau genommen, nur zur „Sakramentalität“ des Ganzen. Wir werden bei anderer Gelegenheit sehen, wie Richard ähnliche Gedanken beim Verhältnis von der Materie und Form der Buße entwickelt.

5. Die Notwendigkeit der Taufe

Eine Abhandlung ex professo über die Notwendigkeit der Taufe fehlt bei Richard. Gelegentlich freilich weist er auf ihre allgemeine Heilsnotwendigkeit hin, so, wenn er die Wahl ihrer Materie, des leicht und von jedermann erreichbaren Wassers, eben mit dieser Notwendigkeit begründet²⁾ oder wenn er den Beginn der heilsnotwendigen Verpflichtung der Menschen zum Taufempfang zu bestimmen sucht³⁾; ein andermal nennt er die Taufe einfachhin *sacramentum necessitatis*⁴⁾.

¹⁾ S. oben Nr. 3. Vgl. Richard d. 3. a. 5. q. 1. ad partem aliam; s. Schanz S. 210 f.

²⁾ d. 3. a. 3. q. 1.

³⁾ d. 3. a. 5. q. 1.

⁴⁾ d. 5. a. 3. q. 2.; ibd. q. 4.; d. 5. a. 4. q. 1. Petrus v. T. spricht d. 4. q. 1. a. 3. qc. 1. bei der Taufe von einer *utilitas remedii*, quae respicit nostram indigentiam und von einer *obligatio praecepti*, quae respicit institutionem Divinam, ähnlich d. 6. q. 2. a. 1. qc. 1.; vgl. dazu die späteren Termini: *necessitas medii* und *nec. praecepti*.

Weil die Taufe so notwendig ist, darum hat sie im Gegensatz zu anderen Sakramenten aliqua suppletia¹⁾. Die Wassertaufe kann ersetzt werden durch den baptismus flaminis et sanguinis²⁾ oder, wie Richard gewöhnlich sagt, durch das martyrium und die contritio³⁾.

Wie Thomas⁴⁾ und andere Scholastiker zählt er nach dem Damaszener⁵⁾ acht Taufarten, unter denen sich neben den Typen der Taufe, sowie neben der Johannaufgabe und der Taufe Christi im Jordan und neben der Geisttaufe an Pfingsten martyrium und poenitentia als Taufen genannt finden⁶⁾.

Die Kontritions- oder Bußtaufe ersetzt im Falle, daß die Wassertaufe ersehnt wird, aber nicht empfangen werden kann, dieselbe, was Nachlassung der Erb- und aktuellen Sünde, nicht aber was die anderen Effekte anlangt, da sie weder einen Charakter einprägt, noch auch immer und auch nicht in der Mehrzahl der Empfänger die zeitliche Strafe gänzlich erläßt; auch wird, wenn mit der contritio der Empfang der Taufe vereint ist, eine reichlichere Gnade verliehen und der fomes peccati mehr geschwächt als ohne den aktuellen Taufempfang⁷⁾.

Richard beschreibt also mehr, worin die Wassertaufe ersetzt werden kann; er setzt dabei die Ersatzmöglichkeit voraus. Die Frage, was ersetzt werden kann, tritt bei Bonaventura⁸⁾, Thomas⁹⁾ und Petrus v. T.¹⁰⁾ mehr zurück. Bonaventura und noch mehr Petrus suchen nach dem Grund, warum ein Ersatz möglich ist; sie finden ihn darin, daß das Taufgebot zunächst nur ein praeceptum Gottes sei. Ein

¹⁾ d. 4. a. 2. q. 1. ad 1. So auch Thom. d. 4. q. 3. a. 3. qc. 1. ad 2.

²⁾ d. 4. a. 2. q. 1.; zu den Ausdrücken vgl. d. 4. a. 2. q. 2. und 3.; d. 5. a. 3. q. 4. ad 3. An letzterem Ort begegnet uns der Ausdruck bapt. flaminis. S. auch Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilh. v. Auxerre, S. 17.

³⁾ l. c.

⁴⁾ d. 4. q. 3. a. 3. qc. 1. Vgl. Bonav. d. 4. p. 2. a. 1. q. 3. ad quaest. coincid.; Albertus D. d. 4. a. 6.

⁵⁾ De fide orth. l. 4. c. 9. (Migne, P. G. 94. 1123.)

⁶⁾ d. 4. a. 2. q. 1.

⁷⁾ l. c. q. 2.

⁸⁾ d. 4. p. 2. a. 1. q. 3.

⁹⁾ d. 4. q. 3. a. 3. qc. 2.

¹⁰⁾ d. 4. q. 2. a. 2. Albertus M. d. 4. a. 6. hebt auch die Verschiedenheit der Wirkungen der Blut- und Wassertaufe mehr hervor.

affirmatives Gebot, erklärt Petrus v. T. näherhin, bindet nur nach Zeit und Ort. Der Aquinate unterscheidet eine schlechthinige Notwendigkeit und eine relative, kasuelle. Im Notfall, wenn Unmöglichkeit zum Taufempfang besteht, vindiziert er der Wassertaufe nur die letztere.

Das Martyrium ersetzt, so belehrt uns Richard¹⁾ weiter, bei den Kindern die Wassertaufe im Prinzipaleffekt, d. i. im Sündennachlaß durch Gottes Gnade, nicht aber, was den Charakter angeht. An Stelle des letzteren tritt bei den Kindern im Jenseits die aureola martyrii.

Der Grund, warum der Martyrertod die Wassertaufe bei den Kindern mit Rücksicht auf den Prinzipaleffekt, nicht aber mit Bezug auf die übrigen Effekte ersetzt, liegt darin, daß Wasser wie Bluttaufe zwar beide ihre Wirksamkeit vom Leiden Christi haben; durch das Martyrium wird aber der Mensch mehr realer Weise Christi Leiden konform²⁾ als durch die Wassertaufe, die bloß Zeichen des Leidens Christi ist, während umgekehrt die Wassertaufe an signifikanter Bedeutung und deswegen auch an rein sakramentaler Wirkkraft die Bluttaufe übertrifft. Der Charakter ist aber eine spezifisch sakramentale Wirkung³⁾. Doch ist bei Würdigung aller Umstände der Bluttaufe der Vorzug zu geben vor der Wassertaufe⁴⁾.

Der im letzten Satz angedeutete Punkt wird von den großen Scholastikern mit viel Aufwand behandelt⁵⁾, von Richard nur kurz erörtert.

Ein Problem war dies, ob Kinder in utero matris, wenn nicht die Wasser-, so doch die Bluttaufe empfangen könnten. Richard berührt die Frage zweimal. Manche, so hören wir⁶⁾, vertraten die Ansicht, daß de lege communi auf keine Weise

¹⁾ d. 4. a. 2. q. 3.

²⁾ Dieser Gedanke ist auch unterstrichen bei Thom. d. 4. q. 3. a. 3. qc. 3.

³⁾ Albertus M. d. 4. a. 6. ad 1. legt ebenfalls Nachdruck auf diesen Gedanken.

⁴⁾ d. 4. a. 2. q. 3.

⁵⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 22. m. 5. a. 1.; Bon. d. 4. p. 2. a. 1. q. 2.; Petrus v. T. d. 4. q. 3. a. 3. qc. 4.; Thom. S. th. III. q. 66. a. 1, 2. Richard kommt d. 4. Circa litt. nochmals auf die Frage und referiert die bei Thomas vorgelegten Hauptgedanken.

⁶⁾ d. 4. a. 2. q. 3. ad 1.

eine Reinigung der Kinder von der Erbsünde im Mutterleibe möglich sei, auch nicht durch Blutvergießen. Anderen scheine es pie et rationabiliter annehmbar zu sein, daß die Kinder im Mutterleibe zwar nicht wassergetauft, wohl aber gereinigt werden können durch Vergießung des Blutes von Gott, der prinzipal tauft und dem die Kinder bekannt sind. An anderer Stelle¹⁾ spricht sich Richard entschieden für die letzte Ansicht aus: Es können die Kinder die Bluttaufe empfangen, wenn sie im Mutterleibe für den Glauben getötet werden, auch wenn die Absicht des Tötenden bloß auf Tötung der Mutter geht. Skotus²⁾ stimmt Richard bei; Thomas von Straßburg³⁾ glaubt, daß ein solches Kind von Gott durch den baptismus flaminis im Bluttod gereinigt werde.

Richard vertritt mit den großen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, besonders mit dem englischen Lehrer⁴⁾ die Auffassung, daß es sich bei Begierde- und Bluttaufe um eine wahre Justifikation handelt⁵⁾. Die Lehrer des zwölften Jahrhunderts zeigen durch ihre Ausdrucksweise, daß sie in diesem Punkte unsicher sind⁶⁾.

Die Taufe ist also heilsnotwendig; sie ist dann speziell Voraussetzung zum Empfang der übrigen Sakramente, sie ist das Tor zu den übrigen Sakramenten⁷⁾, sie, bzw. der Taufcharakter ist, wie wir oben sahen (s. § 6), passive Potenz dazu.

Sie ist selbst notwendig für jenen, der schon vor der Taufe irgendwie gerechtfertigt worden ist. Den Grund hiezu sieht Richard in der allgemein gesetzlichen Verbindlichkeit der Taufverpflichtung. Die Taufe ist angeordnet wegen jener,

¹⁾ d. 6. a. 2. q. 1.

²⁾ Op. Ox. d. 4. q. 3. n. 2.

³⁾ d. 6. a. 3.

⁴⁾ d. 3. q. 3. a. 3. qc. 1 ad 3.; hier hebt er hervor, daß die Blut- und Begierdetaufe quodammodo in vi baptismi aquae wirksam sind zur geistigen Wiedergeburt, insoferne die Wassertaufe stets in proposito da sein muß. Vgl. auch S. th. q. 66. a. 11. Die anderen großen Scholastiker beschreiben die Wirkungen so, daß kein Zweifel sein kann über ihre Auffassung.

⁵⁾ d. 4. a. 1. q. 3. sagt es R. expresse von der Begierde-, d. 4. a. 2. q. 3. ad 2. von der Bluttaufe.

⁶⁾ Vgl. die Sentenzen Rolands ed. Gietl p. 203: Die Kontrition erlange die Nachlassung der Sünden, aber erst in der (folgenden) Taufe werde dieselbe offiziell angezeigt und gesichert.

⁷⁾ d. 39. a. 1. q. 1. ad 2. usf. d. 3. a. 3. q. 1. opp. 2. wird sie sacramentum communissimum et principium spiritualis vitae genannt.

welche mit der Erbsünde befleckt sind, und dies sind in der Regel alle Menschen; also sind auch alle gehalten, sich taufen zu lassen. Außerdem hat ja die Taufe noch andere Zwecke, welche diese Forderung rechtfertigen, nämlich die Unterscheidung der Gläubigen von den Ungläubigen durch den äußeren Empfang für die sichtbare Kirche und diese Unterscheidung durch den Charakter für die triumphierende Kirche¹⁾). Die letztere Begründung ist traditionell.

Bonaventura²⁾ findet die Taufe in unserem Falle nötig propter bonum oboedientiae, propter humilitatem et propter unitatem, ut ab aliis membris Christi non discordet. Thomas³⁾ hob als Grund die Erlangung des Charakters, die sichtbare Konformierung mit Christi Leiden und das Gut des Gehorsams hervor. Spätere Scholastiker trieben die Forderung mitunter auf die Spitze; Pierre d'Ailly z. B. behauptete, einer, der die Bluttaufe empfangen habe, müßte, falls er von den Toten durch ein Wunder auferstünde, sich der Wassertaufe unterziehen⁴⁾).

Wenn die Taufe so notwendig ist, kann es dann gestattet sein, ihren Empfang zu verschieben? Richard⁵⁾ erklärt, daß für die Gewohnheit, sogleich die Kinder zu taufen, gegenüber dem älteren Brauche, mit der Taufe bis Ostern oder Pfingsten zuzuwarten, drei Gründe sprächen: die Todesgefahr, in der die Kinder seien, dann die Infestation der Dämonen, denen die ungetauften Kinder mehr ausgesetzt seien, und schließlich sei zu bedenken, daß beim Kinde die Sicherheit bestehe, daß kein Hindernis dem Taufeffekt entgegenstehe. — Der erste dieser Gründe wird gewöhnlich von den Scholastikern⁶⁾ angegeben, den letzten hebt auch der Aquinate⁷⁾ hervor;

¹⁾ d. 4. a. 1. q. 3.

²⁾ d. 6. p. 2. a. 1. q. 2. Vgl. Petrus v. T. d. 4. q. 1. a. 3. qc. 1. Die obligatio praecepti bestehe hier propter utilitatem publicam distinctionis et conformitatis Ecclesiae.

³⁾ d. 6. q. 1. a. 1. qc. 3. S. S. th. III. q. 68. a. 1. ad 3.

⁴⁾ q. 2. a. 2. fol. 196 c.

⁵⁾ d. 4. Circa litteram. Vgl. Bonaventura d. 4. p. 2. dub. 2.; Thom. d. 4. Circa litt. Albertus M. d. 6. a. 12 unterscheidet ein tempus necessitatis, das bei jeder Geburt gegeben ist, und ein tempus congruentiae, d. h. Ostern und Pfingsten.

⁶⁾ ll. cc.

⁷⁾ l. c.

Petrus v. T.¹⁾ zählt zur Begründung auf das *periculum mortis et damnationis* und das *bonum assuefactionis et quasi educationis in iis quae sunt Religionis Christianae*; er unterstreicht also auch das pädagogische Moment.

Die ältere Taufzeitpraxis war nach unserem Lehrer²⁾ durch die Ehrfurcht vor dem Sakramente gerechtfertigt.

6. Der Empfänger der Taufe

Was den Empfänger der Taufe betrifft, so gab es zu Richards Zeiten kaum mehr ernstliche theologische Meinungsverschiedenheiten.

Bei den Erwachsenen lag die Frage nahe, ob für sie der Vernunftgebrauch ein Tauferfordernis sei. Richard³⁾ erörtert diesen Punkt unter Zuhilfenahme einer auch sonst von ihm viel benützten Analogie: Wie zum Empfang der Elementarform in der Materie keinerlei aktive Mitwirkung erforderlich ist, sondern es genügt, wenn kein Hindernis entgegensteht, so ähnlich ist es beim Taufempfang. Um dieses Sakrament samt seinem Inhalt (*res*) zu empfangen, genügt es, frei zu sein von einem Impediment; ein solches ist nur die aktuelle schwere Sünde, über die der Erwachsene weder *contritus* noch *attritus* ist. Würde der erwachsene Taufempfänger vor Verlust seines Vernunftgebrauches nicht schwer gesündigt haben, so würde er bei der Taufe Sakrament wie Inhalt empfangen. Hätte er jedoch, bevor er in Wahnsinn oder Schlaf versank, eine schwere Sünde begangen und sie auf keine Weise (*nec contriti nec attriti*) bereut, so würde er des Inhaltes des Sakramentes nicht teilhaft werden, wohl aber des Charakters (*des sacramentum*), vorausgesetzt, daß bei Eintritt jenes Zustandes eine aktuelle oder habituelle Empfangsintention vorhanden war. Doch dürfte, auch wenn jene Voraussetzung erfüllt wäre, an einen Wahnsinnigen oder Schlafenden die Taufe nicht gespendet werden, es müßten vielmehr eventuelle lichte Augenblicke bzw. das Erwachen abgewartet werden.

¹⁾ d. 6. q. 3. a. 1. qc. 2.

²⁾ d. 6. a. 4. q. 3. Vgl. Thom. d. 6. q. 2. a. 1. qc. 2. Petrus v. T. d. 6. q. 3. a. 1. qc. 2. ad 2. gibt auch die *reverentia sacramenti* als Grund der alten Taufzeit.

³⁾ d. 6. a. 2. q. 2.

Nur wenn Gefahr im Verzuge ist, was bei einem Wahnsinnigen eintreten könnte, dürfte dies geschehen.

Richard stellt also zunächst fest, daß zum gültigen Taufempfang der aktuelle Vernunftgebrauch nicht erforderlich ist. Aus dem Texte könnte man schließen, daß unser Lehrer bloß für den mit schwerer Sünde belasteten, seiner Vernunft actu beraubten Empfänger eine Intention zum gültigen Empfang der Taufe fordert, allein aus einer anderen Stelle¹⁾ geht hervor, daß er für alle amentes, die einmal ihrer Vernunft mächtig waren, zum wenigsten eine negative Intention fordert, d. h. daß sie nicht die Absicht hatten und darin verharrten im Augenblick des Vernunftverlustes, die Taufe nicht zu empfangen.

Jene Erwachsenen, welche sich des aktuellen Vernunftgebrauches erfreuen, so erfahren wir in der folgenden Quästion²⁾, müssen *de lege communi* in jedem Falle eine positive aktuelle oder doch habituelle Intention haben, soll ihre Taufe gültig sein. Den Grund sieht unser Lehrer darin, daß durch den Taufcharakter der Mensch in die streitende Kirche eintritt bzw. dem Heere der *ecclesia militans* adskribiert wird; dazu ist seine Zustimmung erforderlich, wenn er überhaupt eine solche zu geben in der Lage ist. Es ist durchaus probabel, von jenem, der seinen Konsens geben kann, mehr zu verlangen, als von jenem, bei dem dies nicht der Fall ist³⁾.

Im weiteren Verlaufe macht Richard mit Recht einen Unterschied zwischen den Anforderungen, die er an die Intention des Spenders, und jenen, die er an die des Empfängers der Taufe stellt. Eine bloß habituelle Intention genüge zwar nicht zur Verursachung eines Effektes, sie sei aber doch genügende Disposition, einen Effekt aufzunehmen. Im Agens werde eine höhere Aktivität verlangt als im Passiens.

Zuweilen jedoch — *per accidens* würden wir sagen — kann auch im Empfänger der Taufe eine aktuelle Intention notwendig sein, wenn nämlich im erwachsenen Täufling vor

¹⁾ d. 6. a. 2. q. 2. ad argumentum ad partem aliam.

²⁾ d. 6. a. 2. q. 3.

³⁾ Vgl. Petr. Lomb. d. 6. c. 7. u. Aug., *De bapt.* l. 4. c. 24.

der Taufe die Absicht da war, die Taufe nicht zu empfangen. Ein anderer Fall wäre gegeben, wenn der Täufling vor der Taufe eindringlich ermahnt würde, actu zu konsentieren. Würde er dies nicht tun, so bewiese dies, daß er auch keine habituelle Intention habe.

Man kann nicht leugnen, daß die Ausführungen unseres Doctors in der Frage der Empfängerintention sich durch Klarheit hervortun. Bonaventura¹⁾ hatte die Frage nur kurz behandelt, Petrus von Tarentaise²⁾ hatte in ausführlicherer Erörterung drei Klassen von Taufempfängern unterschieden, solche, welche nie den usus rationis hatten, nämlich parvuli, amentes et naturaliter stulti — bei ihnen ist kein Empfangswille nötig —, dann solche, welche den Vernunftgebrauch nur beim Empfang nicht haben — bei ihnen ist eine voluntas antecedens erfordert —, und schließlich solche, die voll ihrer Vernunft mächtig sind — von ihnen verlangt er nur eine voluntas conditionata, nicht immer eine voluntas absoluta, d. h. es kann jemand die Taufe gültig empfangen, auch wenn er durch Furcht dazu veranlaßt ist, wenn nur die coactio nicht völlig gewaltsam ist. Thomas³⁾ war noch eingehender der Sache nachgegangen.

In den Zusammenhang der Intention gehört auch die Frage nach dem fiktiven⁴⁾ Taufempfang. Diese Frage wurde von allen Scholastikern⁵⁾ meist eingehend behandelt. Wie ein Vergleich zeigt, hält sich unser Lehrer im wesentlichen an die Ausführungen des Tarentasianers⁶⁾.

Richard⁷⁾ erklärt zunächst den Begriff: Fictus ist jener, der äußerlich etwas anderes vorgibt, als er im Herzen hat, sei

¹⁾ d. 6. p. 2. a. 2. q. 1. ad 3.

²⁾ d. 6. q. 2. a. 3.

³⁾ d. 6. q. 1. a. 2. qc. 3. (Vgl. d. 27. q. 1. a. 2. qc. 4.) S. th. III. q. 67. a. 7. 8. ad 3. Die genaue Unterscheidung zwischen sündfreiem und sündigem amens macht er nicht.

⁴⁾ Zum Ausdruck fictio, der bei Augustin besonders eine Rolle spielt, vgl. Jos. Göttler, Der hl. Thomas v. Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 22.

⁵⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 18. m. 2.; Albertus M. d. 4. a. 2. 3, 4.; Bon. d. 4. p. 1. a. 2. q. 2. 3.; Thom. d. 4. q. 3. a. 2. qc. 1. 2. 3. Vgl. auch Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 250 d.

⁶⁾ d. 4. q. 1. a. 2. qc. 1, 2.

⁷⁾ d. 4. a. 1. q. 2.

es mit Rücksicht auf den Empfang der Taufe, wenn beispielsweise einer tut, als wolle er die ablutio als Sakrament empfangen und will es tatsächlich bloß zum Scherze, sei es mit Rücksicht auf die Disposition zum Sakramentsempfange, d. h. wenn einer heuchlerisch vorgibt, als sei er vorbereitet, während er es nicht ist, indem ihm der Glaube mangelt, oder indem er das Sakrament verachtet dadurch, daß er im Vorsatze lebt, zu sündigen oder in schwerer Sünde verharret. Der fictus im ersten Sinne empfängt weder das Sakrament noch seinen Inhalt, der fictus im zweiten Sinne empfängt zwar nicht die res, wohl aber die sakramentale Vorwirkung, den Charakter; nach Aufhören der Fiktion wird ihm auch die Gnade zuteil. Zur Verdeutlichung der *recedens fictio* verwendet unser Magister das gerne gebrauchte Bild vom Eindringen des Lichtes nach Entfernung des Hindernisses, das der Lichtflut den Zutritt wehrte.

Dem fictus im ersten Sinne fehlte also der Taufwille. Weil dieser zur Gültigkeit der Taufe erforderlich ist, darf auch kein *Taufzwang* angewendet werden. Richard widmete auch diesem Punkte gediegene Ausführungen; seine Darlegungen sind eingehender als die Alberts¹⁾, Bonaventuras²⁾, Thomas'³⁾, Petrus' v. T.⁴⁾ u. a. In der Regel unterschieden diese zwischen absolutem und bedingtem Zwange und behaupteten für ersteren die Ungültigkeit der Taufe. Die Zulässigkeit des Taufzwanges hatten sie dabei weniger im Auge, während Richard gerade diesen Punkt beachtet.

Man soll, meint Richard⁵⁾, die Menschen nicht zwingen, äußerlich etwas zu tun, zu reden oder zu leiden. Zwang hätte bloß einen Sinn, wenn der innere Akt erzwungen werden könnte oder wenn jemand wenigstens zu diesem Akte geneigter gemacht werden könnte dadurch. So aber nützt es, wenn Leute unter dem Drucke des Zwanges vorgeben, sie wollten getauft werden und dann die äußere Ablution emp-

¹⁾ d. 6. a. 10.

²⁾ d. 4. p. 1. a. 2. q. 1.

³⁾ d. 6. q. 1. a. 2. qc. 3.

⁴⁾ d. 6. q. 2. a. 3.

⁵⁾ d. 6. a. 3. q. 1.

fangen, weder diesen Leuten selbst noch auch der Kirche. Unser Lehrer vergißt nicht hinzuzufügen, daß auch das Recht den Zwang ablehnt¹⁾).

Wenn nun wirklich der Zwang angewendet wird und damit die Frage entsteht, ob solche Taufe gültig ist oder nicht, so ist nach Richard²⁾), der sich in Übereinstimmung befindet mit den oben angeführten Lehrern — dieselben haben die Gültigkeit der erzwungenen Taufe in Betracht bei ihrer Fragestellung, wie schon angedeutet —, zu unterscheiden zwischen absolutem und bedingtem Zwange; im ersten Falle wird der Charakter nicht verliehen, die Taufe ist nichtig. Im zweiten Falle kommt es darauf an, ob der Gezwungene intendierte, daß an ihm innerlich und äußerlich geschehe, was die Kirche am freiwilligen Empfänger der Taufe vollziehen will, oder ob er intendierte, daß bloß das Taufsakrament äußerlich sich an ihm vollziehe, während er das innerlich von der Kirche Beabsichtigte geradezu ausschloß. Für den ersten Fall nimmt unser Doctor Gültigkeit der Taufe an, für den zweiten Fall glaubt er nicht an die Gültigkeit. Immerhin sei im letzteren Falle der Getaufte zur Observanz des christlichen Glaubens anzuhalten, weil die Kirche die innere Zustimmung wegen der äußerlich gegebenen präsumiere.

Wie Richard den Taufzwang gegenüber Erwachsenen entschieden ablehnt, so stellt er sich auf denselben Standpunkt in der Frage, ob Kinder jüdischer oder heidnischer Eltern gegen den Willen der Eltern getauft werden sollen³⁾). Er weist darauf hin, daß in der Kirche eine derartige Gewohnheit nicht da sei und nicht da sein dürfe; denn es würden die Kinder, einmal erwachsen, das Sakrament, das sie wider der Eltern Willen empfangen, verachten. Dem Sakrament würde dies zur Unehre gereichen.

Außerdem geschähe den Eltern durch derartige Maßnahmen Unrecht; solange die Kinder noch nicht zum Ver-

¹⁾ c. 3. D. 44; c. 5. D. 44.

²⁾ d. 6. a. 3. q. 2.

³⁾ d. 6. a. 3. q. 3.

nunftgebrauche gelangt sind, haben ihre Eltern ein Recht auf ihren Leib. Anders ist es, wenn die Kinder nach Erlangung des Vernunftgebrauches selbst zustimmen, auch gegen den elterlichen Willen getauft zu werden¹⁾).

Die Frage nach der Zwangstaufe jüdischer oder heidnischer Kinder scheint zu Richards Zeiten wieder besonders angeregt worden zu sein dadurch, daß, wie Thomas andeutet, neuerdings Versuche gemacht wurden, sie einzuführen²⁾). Der Aquinate lehnt ab mit Berufung auf Gewohnheit der Kirche und Naturrecht. Skotus³⁾ hingegen spricht den christlichen Fürsten das Recht zu, Kinder heidnischer oder jüdischer Eltern auch gegen den Willen ihrer Erzeuger zu taufen; es müßte allerdings cum magna cautela geschehen. Er weist darauf hin, daß, wenn auch die Zwangstäuflinge keine guten Christen würden, doch die zweite oder dritte Generation wahrhaft gläubig würde. Die von Thomas inspirierte Argumentation Richards läßt er nicht gelten⁴⁾).

Wir sahen, unser Lehrer verlangt im Empfänger eine Intention zum Taufempfang, einen Taufwillen. Der Glaube ist, wie schon bei Besprechung der fiktiven Taufe kurz gestreift wurde, nicht notwendig zur Gültigkeit des Sakramentes, wohl aber um der res des Sakramentes teilhaft zu werden⁵⁾). Zum gnadenreichen Empfang ist im Erwachsenen, falls eine schwere Sünde vorausging, Buße notwendig, und zwar eine poenitentia informis, d. h. ein gewisser Abscheu gegen die Sünde mit dem Vorsatze der Besserung. Eine derartige Buße ist zu betrachten als causa amovens prohibens susceptionem gratiae⁶⁾). Bei den Kindern ist, wie oben schon kurz berührt wurde, eine eigene Vorbereitung nicht nötig; die fides ecclesiae disponiert sie auf Grund göttlicher Anordnung zum

¹⁾ Vgl. Thom. S. th. III. q. 86. a. 10.; hier entscheidet der Aquinate ebenso und mit gleicher Argumentation; s. auch Quodlib. 2. a. 7. u. 2.

²⁾ S. th. I. II. q. 10. a. 12: Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere. Die Begründung ist hier noch ausführlicher als in S. th. III. q. 86. a. 10.

³⁾ Op. Ox. d. 4. q. 9. n. 2 f.

⁴⁾ l. c. n. 1. Vgl. Durandus a S. Porciano d. 4. q. 6.

⁵⁾ d. 6. a. 2. q. 2.

⁶⁾ d. 16. a. 4. q. 1.

Empfang der Tauffeffekte, wobei dieselbe aber nicht irgendeine Qualität in ihnen hervorbringt¹⁾).

Eine Spezialfrage ist für Richard auch die, ob ein Kind im Mutterleibe getauft werden könne. Die Entscheidung unseres Lehrers ist uns bereits bekannt; wie fast alle Scholastiker hat er die Frage verneint²⁾. Er gibt zwar eine Heiligungsmöglichkeit solcher Kinder durch göttliche Kraft zu, selbst die Möglichkeit der Bluttaufe, wie wir schon sahen, nicht aber die Möglichkeit der eigentlichen Taufe. Bestimmend ist dabei besonders die Rücksicht auf die rechtliche Bedeutung der Taufe³⁾.

Einen anderen Grund, den Bonaventura⁴⁾ für gut fand und Petrus von Tarentaise⁵⁾ verwertete, daß nämlich die Taufe im Mutterleibe wegen der noch vorhandenen Einigung des foetus mit dem Herd seiner Infektion unmöglich sei, lehnt er gleich Thomas⁶⁾ ab.

Einige kasuistische Quästionen beschließen bei unserem Doctor die Erörterung des Taufempfängers; eine davon, was nämlich mit einem unbekannten ausgesetzten Kinde zu geschehen habe, wurde schon erwähnt bei Besprechung der konditionellen Taufform. Die zwei folgenden Fälle sind ziemlich erklügelt. Ein Kasus ist der⁷⁾: Angenommen, es ginge jemand mit einem dem Tode nahen Kinde über eine Brücke, ohne daß ihm die Taufmaterie, das Wasser, zugänglich wäre. Wäre das Kind getauft, falls der Betreffende das Kind in rechter Intention, unter Einhaltung der Taufform, ins Wasser schleudern würde? Richard glaubt, daß keine Taufe gegeben wäre. Es fehle die eigentliche Materie, d. i. die Ablution im

¹⁾ d. 4. a. 1. q. 1.; d. 6. a. 1. q. 1. ad 3. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 254 a, Alexander v. Hales S. IV. q. 17. m. 1.; Albertus M. d. 4. a. 1. opp. 3.; Bon. d. 3. p. 1. a. 1. q. 3. in corp. u. ad 3.; Thom. d. 6. q. 1. a. 3.; S. th. III. q. 68. a. 8.; Skotus Op. Ox. d. 4. q. 2. n. 3 f.

²⁾ d. 6. a. 2. q. 1.

³⁾ Die Gründe finden sich ebenso bei Thom. d. 6. q. 1. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 68. a. 11. und Petrus v. T. d. 6. q. 2. a. 1. qc. 1.

⁴⁾ d. 6. p. 2. a. 1. q. 1. opp. 3.

⁵⁾ d. 6. q. 2. a. 1. qc. 2. ad 3.

⁶⁾ Sent. I. c. Immerhin ist die Ablehnung durch den Aquinaten nicht so entschieden.

⁷⁾ d. 4. a. 4. q. 2.

Wasser, auch keine Symbolisierung von Christi Tod und Auferstehung liege vor.

Skotus¹⁾ hat den Fall aufgegriffen und ebenso behandelt; eine Reihe anderer Scholastiker haben den Schulkasus abgewandelt meist im Sinne Richards, z. B. Petrus de Palude²⁾, Robert Holkot³⁾, Petrus de Alliaco⁴⁾, Gabriel Biel⁵⁾ u. a.

Eine zweite kasuistische Frage ist die, ob man ein Kind dadurch taufen könne, daß man es unter Einhaltung der Taufferfordernisse in einen Brunnen in einem wasserdurchlässigen Korb mit Hilfe eines Brunnenseiles eintaucht und wieder emporzieht⁶⁾. Diesmal findet Richard die Forderungen der Immersion und Elevation erfüllt. Skotus ist derselben Ansicht in einem ähnlichen, nur wenig veränderten Schul-exempel⁷⁾.

7. Der Spender der Taufe

Im Notfalle kann jeder Mensch taufen, weil die Taufe das schlechthin notwendige Sakrament ist, und zwar ohne geweihtes Wasser. Abgesehen vom Notfall ist es Sache des Priesters, das Taufsakrament zu spenden, und zwar hat er dies bei Gefahr der Zuziehung schwerer Sünde mit geweihtem Wasser zu tun, wenngleich geweihtes Wasser zur Gültigkeit der Spendung belanglos ist; eine andere Weihe des Wassers als die Anrufung der Trinität in der Taufformel ist nämlich nicht erforderlich⁸⁾.

Taufen kann sogar der Ungetaufte; freilich dürfte sich jemand nur bei einem nach seiner abwägenden Beurteilung probablen Notfall so taufen lassen⁹⁾. Sich selbst kann nie-

¹⁾ Op. Ox. d. 4. q. 3. n. 3.

²⁾ d. 6. q. 1. a. 3. ed. Parisii 1514.

³⁾ q. 1. a. 7. cas. 2.

⁴⁾ q. 2. a. 1. fol. 193 d.

⁵⁾ d. 4. q. 2. Er ist anderer Ansicht als R.

⁶⁾ d. 4. a. 4. q. 3.

⁷⁾ Op. Ox. d. 4. q. 3. n. 3.

⁸⁾ d. 5. a. 4. q. 1. Vgl. Bon. d. 5. a. 1. q. 1.; Thom. d. 5. q. 2. a. 1. S. th. III. q. 67. a. 3.; Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 3. qc. 1.

⁹⁾ d. 5. a. 4. q. 2. Vgl. Petrus v. T. d. 6. q. 3. a. 3. qc. 2. „Seit dem 9. Jahrhundert war allgemein anerkannt, daß auch ein Jude oder Heide gültig zu taufen befähigt sei“: Hahn S. 233.

mand taufen; diese Tatsache samt der Begründung findet unser Franziskaner im Rechtsbuch¹⁾).

Nur der Mensch kann Minister der Taufe sein, nicht einmal ein Engel, wenigstens nicht *de lege communi*²⁾). Noch weniger kommt einem bösen Geist in Menschengestalt die Taufspendung zu. Abgesehen davon, daß er nicht die entsprechende Intention haben könnte, wäre es auch gänzlich unpassend³⁾).

Als Gründe, warum nur Menschen für die Taufspendung in Betracht kommen, gibt Richard an einmal, daß Christus, von dem die Sakramente, wie gesagt, ihre Kraft ableiten, Gott und Mensch war; ein Mensch, der mit Christus die Natur gemeinsam hat, ist daher konvenienterweise Spender. Ferner entsprach dem Doppelcharakter der Sakramente (*sensibile signum — spiritualis virtus*) der Mensch als Spender mit seiner sinnlich-geistigen Natur. Endlich forderten dies praktische Rücksichten⁴⁾).

Was sind nun die Erfordernisse, die unser Meister an den Taufspender stellt? Es ist vor allem die Intention; darüber war im allgemeinen Teile zur Genüge schon die Rede.

Der Glaube ist im Taufspender zur Erteilung einer wahren, d. h. gültigen Taufe, nicht erforderlich; auch die Taufe des Ungläubigen ist rechte Taufe, falls die übrigen Bedingungen erfüllt sind⁵⁾. Augustinus⁶⁾ ist ihm Beleg für seine Behauptung. Weil der Glaube im Spender kein Requisit der gültigen Taufe ist, kann selbstverständlich auch der taufen,

¹⁾ c. 4. X. III. 42. Die Stelle ist von Innozenz III. Vgl. Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 3. qc. 2. ad 3. Skotus Op. Ox. d. 6. q. 4. n. 1 ff.

²⁾ d. 5. a. 4. q. 4. Vgl. Petrus v. T. d. 6. q. 3. a. 3. qc. 4. und ebenso Thom. d. 5. q. 2. a. 3.; beide haben ganz Ähnliches.

³⁾ d. 5. a. 3. q. 2.

⁴⁾ l. c. Die gleichen Konvenienzgründe bei Thom. d. 5. q. 2. a. 3. qc. 1. u. 2. Vgl. Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 3. qc. 4. Skotus Op. Ox. d. 6. q. 1. n. 2. bejaht die Möglichkeit, daß ein böser Engel *assumpto corpore* gültig taufen könnte, falls er in Gottes Auftrag handelte. Daß der Fall je tatsächlich würde, lehnt er natürlich ab; anders Petrus v. T. l. c. qc. 5. In d. 3. a. 4. q. 1. erklärt Richard kurz, daß der Taufminister nur einer sein darf in dem Sinne, daß jener, der die Taufworte spricht, auch die Taufhandlung vornimmt. Einer kann zugleich mehrere taufen, was im Notfalle gestattet wäre. Vgl. Skotus Op. Ox. d. 6. q. 2.

⁵⁾ d. 6. a. 1. q. 1.

⁶⁾ In Joh. V. c. 6. Im Contra auch eine Entscheidung Nikolaus I. c. 24. D. 4. de cons

welcher den wahren Glauben nicht hat, der Häretiker. Unser Lehrer widmet dieser seit dem christlichen Altertum schon gelösten Frage keine besondere Erörterung mehr¹⁾.

Nicht erforderlich ist zur gültigen Taufspendung die moralische Reinheit des Spenders. Bei den Sakramentalien allerdings kann — die Gebete und Zeremonien des Taufritus sind solche —, soweit akzidentelle Effekte in Frage stehen, z. B. Heilung vom Aussatz, die Taufe eines sittlich guten Spenders wirksamer sein²⁾.

Indes, wenn auch die Taufe eines Sünders gültig ist, kann doch nicht erlaubterweise von ihm getauft werden. Ein Diener der Kirche, dem ex officio die Taufspendung zusteht, sündigt stets schwer, wenn er feierlich tauft im Bewußtsein schwerer Sünde³⁾.

Ist es gestattet, wissentlich von einem schlechten Menschen die Taufe zu empfangen? Im Notfalle wäre auch dies gestattet. Von einer Amtsperson darf man sich stets taufen lassen⁴⁾.

Ein Schulkasus war der, ob man die Taufe empfangen dürfte von einem Priester, der nur unter der Bedingung tauft, daß man ihn bezahlt bzw. ihm das zur Taufe notwendige Wasser abkauft.

Ist der Täufling ein Kind, so darf jener, welcher es zur Taufe bringt, selbst das Kind taufen. Weil jedoch das Wasser nicht das Sakrament ist, so wäre es gestattet, dasselbe vom Priester zu kaufen. Wäre indes nur geweihtes Wasser zu haben und dies nicht umsonst, so kann, wie einige meinen, auch dieses ohne Sünde der Simonie gekauft werden, weil ja

¹⁾ Vgl. dagegen Bon. d. 5. a. 1. q. 2.; l. c. a. 2. q. 2.; Thom. d. 6. q. 1. a. 3.; S. th. III. q. 64. a. 9.; Petrus v. T. d. 6. q. 1. a. 1.

²⁾ d. 5. a. 3. q. 1. in corp. und ad 3. Vgl. Bon. d. 5. a. 2. q. 1.; Thom. d. 5. q. 2. a. 2. qc. 1. 2.; Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 1. qc. 1. 2. Die Frage, ob die Taufe eines guten Spenders den Vorzug verdiene, ist ähnlich bei Thom. d. 5. q. 2. a. 2. qc. 3. und besonders bei Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 2.

³⁾ d. 5. a. 3. q. 3. u. ad 2. Vgl. besonders Petrus v. T. l. c. a. 3. qc. 3. und Thom. l. c. qc. 3. Bon. d. 5. dub. 1.

⁴⁾ d. 5. a. 3. q. 4. S. Thom. d. 5. q. 2. a. 2. qc. 5. und Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 1. qc. 3. Beide erörtern noch eine weitere Möglichkeit, daß nämlich der Empfang von einem non praecisus per accidens Sünde sein könnte durch Teilnahme an seiner Sünde, die beim Taufen geschieht. Vgl. auch Bon. d. 5. a. 2. q. 1. ad I. qu. coine.

nur die Vorenthaltung des Rechtes des kindlichen Täuflings erkaufte werden soll; dem Kind steht ja mit Natur- und göttlichem Rechte die Taufe zu. Die Ansicht entspricht der pietas und der ratio.

Ist der Täufling ein Erwachsener, so genügt für ihn, wenn niemand zur Taufe sich ohne Entgelt bereit findet, der *baptismus flaminis*¹⁾).

Was Richard hier vertritt, entspricht der Auffassung des Aquinaten mit dem Unterschiede, daß Thomas die Begründung, die Richard für Erlaubtheit zum Kaufe des geweihten Wassers anführt, nicht gibt; er weist vielmehr darauf hin, daß der Käufer das Taufwasser nicht als *g e w e i h t e s* Wasser, sondern einfach als Wasser kauft²⁾. Bonaventura hält an der Begründung, die Richard gibt, fest³⁾. Skotus hat die Untersuchung auch ausgedehnt auf den Taufakt selbst, der als *labor sacerdotis* ebenfalls verkauft werden könnte⁴⁾.

8. Die Wirkungen der Taufe

Unser Lehrer faßt ähnlich wie Thomas⁵⁾ und Petrus v. T.⁶⁾ die Taufwirkungen durch einen Vergleich der natürlich substantiellen Formierung mit der übernatürlichen Formierung der Seele durch die Gnade zusammen⁷⁾.

Gott wird tätig in der Seele des Taufempfängers durch das Sakrament wie durch ein vermittelndes instrumentales Agens. Er zerstört die ihm entgegengesetzte Form, die schwere Sünde, die Erbsünde wie die persönliche Sünde, falls letztere vorhanden sein sollte, auch die läßliche Sünde, insofern sie eine Disposition zur Todsünde ist, es sei denn, daß der Empfänger in aktuellem Vorsatz läßlich zu sündigen sich befindet bzw. in der begangenen läßlichen Schuld verharren will; eine gewisse Neigung zur Sünde bleibt aber nach der übernatürlichen Formierung zurück. Das Letzte, was Gott

¹⁾ d. 5. a. 3. q. 4. ad 3.

²⁾ d. 5. q. 2. a. 2. qc. 5. ad 2. Petrus v. T. d. 5. q. 3. a. 1. qc. 3. ad 4.

³⁾ d. 5. a. 2. q. 1. ad II. qu. *coinc.* Melius tamen est dicere, quod dari potest . . . ad redimendam vexationem iuris sui.

⁴⁾ Op. Ox. d. 5. q. 1. n. 7.

⁵⁾ d. 4. q. 2. a. 1. qc. 1.

⁶⁾ d. 4. q. 3. a. 1. qc. 2.

⁷⁾ d. 4. a. 3. q. 1.

tut, ist die Einprägung einer ihm ähnlichen Form, der Gnade nämlich, und der Disposition dazu, des Charakters, durch welchen die Neigung zu sündigen vermindert, wenn auch nicht völlig zerstört wird.

Wir haben hier in der kleinen Erörterung ein Muster, wie unser Franziskaner — wie Thomas und der Tarentasianer — aristotelisch-philosophische Gedanken verwendet in theologischen Dingen; Bonaventura ist darin viel sparsamer.

Zur Nachlassung der Erbsünde bemerkt unser Lehrer näherhin, daß durch die Taufe das *debitum originalis iustitiae* oder, wie er auch sagt, die *carentia originalis iustitiae debitae*, welche das Formelle der Erbsünde ausmacht, in der Taufe erlassen wird, während das Materielle der Erbschuld, die *concupiscentia*, zwar zurückbleibt, aber doch so geschwächt ist, daß sie nicht die Oberhand in der Seele gewinnt¹⁾.

Schön entwickelt unser Doctor die weiteren Wirkungen der Taufe bei Besprechung der Nachlassung der Sündensstrafe²⁾. Er betrachtet in ähnlichem Gedankengang wie der Aquinate³⁾ die Taufe als Mitteilung des Leidensverdienstes, sowie in ihrer Bedeutung für den Anschluß an Christi mystischen Leib und für die Eröffnung des Himmels.

Daß mit dem Sündenerlaß Gnade verbunden ist, versteht sich für unseren Meister von selbst, da bei ihm, wie gelegentlich seiner Bußlehre zu erörtern ist, Sündennachlaß und Gnadeneingießung nur logisch voneinander verschieden sind. Einmal bezeichnet unser Autor die Gnade als Prinzipaleffekt der Taufe⁴⁾.

Mit der Gnade wird, wie der Meister bei der Quästion erklärt, ob auch die Kinder den Glaubenshabitus empfan-

¹⁾ l. c. ad 3. Zu dieser Auffassung der Erbsünde vgl. die Abhandlungen Richards in II. sent. d. 30. a. 4. q. 1. usw. Es ist die Auffassung auch anderer Autoren, z. B. Alexanders v. Hales S. II. q. 122. m. 2. a. 1.; Bonaventura II. d. 32. a. 1. q. 1. 2.; des Aquinaten II. d. 30. q. 1. a. 3.; S. th. I. II. q. 82. a. 3. u. a.; Petrus v. T. II. d. 30. q. 2. a. 1. usf. Sie alle unterscheiden diese materielle und formelle Seite der Erbsünde.

²⁾ d. 4. a. 3. q. 2.

³⁾ d. 4. q. 2. a. 1. qc. 2. in corp. und ad 1. 2.; S. th. l. c. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 20. m. 1. a. 1. 2. (Tilgung der Sündenschuld) u. m. 2. a. 1. 2. 3. (Tilgung der Sündenstrafe); Bon. d. 4. p. 1. a. 1. q. 2.; ihm ähnlich Petrus v. T. d. 4 q. 2. a. 2. qc. 1.

⁴⁾ d. 4. a. 2. q. 3.

gen¹⁾), der *habitus fidei* mitgeteilt; auch die Kinder empfangen ihn, wenn er auch bei ihnen, weil die Kenntnis des Glaubensinhaltes fehlt, noch nicht zum Akt fortschreiten kann. Immerhin ist er in dem Sinne wirksam, daß unter sonst gleichen Umständen getaufte Kinder leichter zum Glaubensakt gelangen als ungetaufte. — Im übrigen tritt bei Richard die Eingießung der *habitus* bzw. *virtutes* in der Taufe bei Besprechung der Taufeffekte sehr in den Hintergrund²⁾.

Zusammenfassend kann man sagen, daß nach Richard die Taufe die Zerstörung des alten Menschen mit sich bringt durch Eingießung der übernatürlichen Gnadenform, wodurch Sünde und Sündenstrafen erlassen, der Neigung zum Bösen durch den Charakter Abbruch getan, der Mensch Christo verähnlicht und Glied des mystischen Herrenleibes, der Kirche, wird. Er selbst faßt die Wirkungen dahin zusammen, daß er sagt, es sei der Taufeffekt *peccati purgatio et gratiae collatio, characteris impressio et fomitis repressio*³⁾; ein Begriff ist dabei immer Korrelat des anderen.

Der Charakter wurde schon behandelt; es ist der Charakter, wenngleich die Gnade der prinzipalere Effekt der Taufe ist, doch deren eigentliche Wirkung, weil diesen Effekt die Taufe mit anderen Sakramenten nicht gemein hat⁴⁾.

Der Taufcharakter ist auch der letzte Grund der Unwiederholbarkeit der Taufe. Daneben gibt unser Lehrer für diese Tatsache als ersten Grund die Einmaligkeit der Erbsünde an, als dritten Grund das praktische, moralische Erwägen, daß die Möglichkeit wiederholter Taufe ein Anreiz zur Sünde wäre, und als letzte Begründung dient ihm die Symbolik der Taufe⁵⁾. Schon Bonaventura⁶⁾ zählt diese

¹⁾ d. 4. a. 1. q. 1.

²⁾ Vgl. dagegen Thom. d. 4. q. 2. a. 2. qc. 1. 2.; S. th. III. q. 69. a. 4. u. a. z. B. Wilh. von Ware, O. F. M., der die Sakramentenlehre in Einzelproblemen kommentierend behandelt: Bibl. Univ. Lipps. Cod. Ms. 527 fol. 164 v—166 v.

³⁾ d. 4. a. 1. q. 1.

⁴⁾ d. 6. a. 4. q. 1. ad 2.

⁵⁾ d. 6. a. 4. q. 1. In der folgenden q. 2. behandelt R. die kanonistische Streitfrage, ob jener, der sich, ohne es zu wissen, daß er schon getauft sei, sich nochmals taufen läßt, irregulär sei; er läßt sie unentschieden.

⁶⁾ d. 6. a. un. q. 6.; er scheidet die Gründe in solche, derentwegen die Taufe nicht wiederholt werden kann, und in solche, welche die Wiederholung nicht gestatten (*non debet*).

Gründe ebenso auf und fügt noch die göttliche Anordnung hinzu. Petrus v. T.¹⁾ und Thomas²⁾ geben die Gründe wie Richard.

Der Tauffeffekt ist nicht bei allen Empfängern des Sakramentes gleich³⁾. Gleich ist er *de lege communi* bei Kindern, weil einerseits die Erbsünde in allen gleichmäßig vorhanden und der Glaube der Kirche und die Leidensverdienste Christi aber allen Kindern gleichmäßig zugute kommen.

Anders ist es bei den Erwachsenen; hier herrscht Ungleichheit im Tauffeffekt. Gegenüber den Kindern ist der Tauffeffekt in den Erwachsenen größer, was die *remotio mali* angeht, weil ihnen auch persönliche Sünden erlassen werden, wie auch was die *collatio boni* betrifft, weil die eigene Vorbereitung mehr nützt als die fremde. Bei den Erwachsenen untereinander ist ein Unterschied gegeben, weil einerseits in dem einen Erwachsenen die Taufe mehr persönliche Sünden als in einem anderen vorfindet, und weil andererseits sich nicht alle gleich gut zum Taufempfang disponieren und so auch nicht das positiv gleiche Gnadenmaß und den gleichen Grad der Schwächung der Begierlichkeit erlangen.

Die Gedanken über das verschiedene Maß der Tauffeffekte, die Richard uns vorlegt, sind nicht neu, aber sie sind kurz und treffend zusammengefaßt⁴⁾.

9. Die Zeremonien der Taufe

Der catechismus, welcher der Taufe als Zeremonie jetzt vorausgeht, wurde, wie unser Franziskaner bemerkt⁵⁾, mit Rücksicht zunächst auf die Erwachsenen beibehalten. Aber auch im Ritus der Kindertaufe ist er angebracht, um die Einheit der Taufe wirksam zu manifestieren, die Feierlichkeit zu steigern und auch um die Paten zu belehren, über was sie den

¹⁾ d. 6. q. 3. a. 1. qc. 1. Ein Grund ist der Taufe mit anderen Sakramenten, die nicht wiederholbar sind, gemeinsam, die anderen sind ihr eigen.

²⁾ d. 6. q. 2. a. 1.; S. th. III. q. 66. a. 9.

³⁾ d. 6. a. 3. q. 3.

⁴⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 21. m. 3.; Bon. d. 4. p. 1. a. 1. q. 3.; Albertus M. d. 4. a. 1. 10.; Thom. d. 4. q. 2. a. 3. qc. 2. 3.; S. th. III. q. 69. a. 8.; Petrus v. T. d. 4. q. 2. a. 3. qc. 1. 2. usw.

⁵⁾ d. 6. a. 5. q. 1. Vgl. Bon. d. 6. p. 2. a. 3. q. 1.; Petrus v. T. d. 6. q. 3. a. 2. qc. 2.; Thom. d. 6. q. 2. a. 3. qc. 1.; S. th. III. q. 71. a. 1. Der eine oder andere Konvenienzgrund R.'s findet sich bei ihnen.

Kindern Unterricht zu erteilen haben, und endlich um in den Kindern Liebe und Ehrfurcht vor der Religion zu erhöhen, wenn sie einmal erfahren, was sie durch andere bei der Taufe versprochen.

Der catechismus ist vor der Taufe vorzunehmen¹⁾; er soll Disposition zur Taufe sein. In einer ähnlichen Abhandlung wie Thomas²⁾ beschäftigt Richard sich damit, wem das catechizare zuzuweisen ist als Aufgabe³⁾. Er unterscheidet einen dreifachen Unterricht: einen zur Bekehrung der Ungläubigen — dieser steht dem Priester vorzüglich zu —, einen zur Vorbereitung auf die Taufe — und dieser ist Sache der Diakonen — und endlich einen Unterricht der Getauften — dieser geht besonders die Paten an.

Die Bedeutung des Exorzismus wurde bereits bei den Sakramentalien gewürdigt; die Erklärung seines Ritus sowie der Riten nach der Taufe entnimmt unser Meister dem Viktoriner⁴⁾. Die Zeremonien der Taufe gehören, wie Richard beifügt, nur zur Solemnität der Taufe. Doch wäre ihre Unterlassung, den Notfall ausgenommen, Sünde⁵⁾.

Ein Rückblick über die Tauflehre Richards läßt sie uns als die seiner Zeitgenossen bzw. unmittelbaren großen Vorgänger sehen. Beachtenswert ist der kanonistische bzw. rechtliche Zug in der Begründung der Taufverpflichtung. Weiter verdient bemerkt zu werden, daß er eine Reihe praktischer Fragen mit gutem Verständnis anschneidet und zu lösen sucht; seine casus bilden ein weiter tradiertes Lehrstück. Schon Astesanus hat eine Reihe seiner Entscheidungen in seine Summa de casibus aufgenommen⁶⁾ und auch Dionys der Kartäuser gibt Richard mehrmals das letzte Wort⁷⁾.

¹⁾ d. 6. a. 5. q. 2. Richard verweist auf c. 54. D. 4. de cons. Ähnlich Thom. d. 6. q. 2. a. 2. qc. 3.

²⁾ l. c. qc. 2.

³⁾ d. 6. a. 5. q. 3. Thomas unterscheidet l. c. die triplex institutio fidei, eine admonitoria, welche Sache der Priester, eine disciplinalis als Taufvorbereitung, welche Aufgabe der Diakone, und eine Unterweisung, welche der Taufe folgt und Sache des Paten (anadochus) und der Prälaten der Kirche ist.

⁴⁾ De sacr. chr. fid. l. 2. p. 6 c. 10. 11. (Migne, P. L. 176. 456 f.) u. l. c. c. 11. (l. c. 457 f.); bei Richard d. 6. a. 6. q. 2. 3.

⁵⁾ l. c. q. 3.

⁶⁾ Summa de casibus lib. 4. c. 2—6.

⁷⁾ d. 3—6. passim.

§ 11. Das Sakrament der Firmung

Im Anschlusse an die Taufe, das sacramentum intransitum, wird traditionell die Firmung das sacramentum progredientium¹⁾, einer Behandlung unterzogen.

Wie verschiedenartig die Ansichten über die Einsetzung dieses Sakramentes waren, zeigt noch die Erörterung des Petrus von Tarentasia²⁾. Manche meinten, so erklärt er, daß die Firmung ausdrücklich von Christus eingesetzt wurde³⁾, andere glaubten, daß die Apostel die Einsetzer waren⁴⁾, eine dritte Gruppe nahm dasselbe von der Kirche an, von der man lese, daß sie zuerst den feierlichen Ritus der Firmung angeordnet und vorgeschrieben habe⁵⁾. Diese Meinungen sind nach ihm alle in parte richtig; Petrus sucht nun ganz ähnlich, wie er es bei der Taufe getan, verschiedene Seiten der Einsetzung zu unterscheiden und zu verteilen.

Richard hatte, wie schon im allgemeinen Teile bemerkt wurde, keinen entschiedenen Standpunkt eingenommen; er läßt es wie die Mehrzahl der Theologen des dreizehnten Jahrhunderts offen, ob die Firmung direkt oder nur indirekt von Christus eingesetzt ist⁶⁾. Mit großer Entschiedenheit hatte der doctor subtilis⁷⁾ die direkte Einsetzung behauptet; er gab auch eine sorgfältige Definition der Firmung, wie er überhaupt auf Definitionen — auch der Sakramente — Wert legt. Bei unserem Lehrer fehlt eine solche Begriffsbestimmung.

Der geweihte Chrisam ist die materia determinata der Firmung. Die Materie muß den Effekt des Sakramentes

¹⁾ d. 2. a. 1. q. 4.

²⁾ d. 7. q. 1. a. 1. qc. 1.

³⁾ Vgl. Thom. d. 2. q. 1. a. 4. qc. 4.; d. 7. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 1. trägt er die drei Ansichten vor, wie nach seinem Beispiele Petrus v. T., ohne indes dessen Konkordanzversuche zu geben; vielmehr findet er die (direkte) Einsetzung aller Sakramente mit Einschluß der Firmung probabler.

⁴⁾ z. B. Roland Bandinelli. Vgl. Die Sentenzen Rolands ed. Gietl p. 203.

⁵⁾ Alexander v. Hales, der, an einer Stelle wenigstens, die Firmung von einem Konzil eingesetzt werden ließ (s. oben § 4), ist der bekannteste Vertreter. Petrus v. T. l. c. vereinigt, wie bemerkt, alle diese Ansichten so: Christus ergo instituit innuendo, imprimendo et praefigurando: apostoli faciendo: Ecclesia praecipiendo.

⁶⁾ d. 2. a. 1. q. 3.

⁷⁾ Op. Ox. d. 7. q. 1. n. 1. Vgl. Clm 16 091 fol. 6 r, wo die Ansicht von der unmittelbaren Einsetzung neben der von der mittelbaren — diese im Sinne Alexanders — steht.

repräsentieren; da nun dieses Sakrament einen ganz bestimmten Effekt hat, muß es auch eine bestimmte Materie haben¹⁾. So Richard; er will durch diese Argumentation einen festen Boden gewinnen gegenüber den Schwierigkeiten, die sich aus der Tatsache ergeben, daß Christus und die Apostel nachweislich keine bestimmte Materie benützten; die Apostel, so meint er, hätten sich zwar *loco materiae* der Handauflegung als sichtbares Zeichen bedient auf Grund spezieller Inspiration, sie hätten indes der Kirche kraft der Auktorität Christi den Firmungsmodus mit Chrisam hinterlassen²⁾.

Die Salbung wird vorgenommen an der Stirne, weil nach dem *Liber Extra*³⁾ durch sie der Getaufte frei bekennt, was er glaubt, und weil der Hl. Geist gegeben wird zur Mehrung und Stärke⁴⁾, diese beiden Momente aber den inneren Glanz des Gewissens einbegreifen durch den reinen Glauben.

Die symbolische Deutung der Firmmaterie gibt unser Lehrer auch teilweise im Sinne der genannten Dekretale Innozenz' III.; das Öl bedeutet die Eingießung der Gnade, der Balsam den Wohlgeruch des guten Rufes⁵⁾.

Die Weihe des Öles ist deswegen erforderlich, weil Christus hier die sakramentale Materie nicht durch Berührung seines allerreinsten Fleisches heiligte, indem er sie dadurch *facto* als Materie bestimmt hätte, wie er dies so bei Tauf- und eucharistischer Materie tat; und so dürfen sich die Bischöfe

¹⁾ d. 7. a. 1. q. 1.

²⁾ d. 7. a. 1. q. 1. ad 2. So auch Petrus v. T. d. 7. q. 1. a. 2. qc. 1. ad 1. 2. Thom. d. 7. q. 1. a. 2. qc. 1. ad 3. u. S. th. III. q. 72. a. 2. ad 1. ist der Ansicht, daß schon die Apostel für gewöhnlich mit einer Materie, Chrisam, firmten. Bon. lehrt, daß wie die Apostel die Firmung nicht einsetzten, sondern später ihre Nachfolger unter Eingebung des Hl. Geistes (d. 7. a. 1. q. 1. ad 1), so sie auch keine Materie und Form dieses Sakramentes spendeten (l. c. q. 2.).

³⁾ c. 1. (§ 6.) X. 1. 15.

⁴⁾ l. c. § 7. l. c. § 2. heißt es: *Per oleum nitor conscientiae designatur . . . per balsamum odor bonae famae exprimitur.*

⁵⁾ Vgl. Amalar v. Metz, *De eccles. off.* l. 1. c. 27. (Migne, P. L. 105. 1052); Hugo v. St. Viktor, *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 7. c. 1. (Migne, P. L. 176. 459), Albertus M. bemerkt dazu d. 7. a. 2. ad quaest. 2.: *istum sacramentum habet duos liquores speciales, ut dicunt fere omnes sequentes Hugonem de sancto Victore, scilicet oleum conscientiae propter gratiam et balsamum bonae famae.* Albert verbindet also die Symbolik Innozenz III.' und die des Viktoriners. Ähnlich Hugo v. Straßburg, *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 11. Vgl. früher Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* fol 256 b: *Oleum significat nitorem conscientiae et laetitiam spiritualem . . . Balsamum autem significat odorem boni;* ähnlich Petrus v. T. d. 7. q. 1. a. 2. qc. 2.

nicht mit einer bloßen Berührung begnügen, sondern müssen eine Benediktion vornehmen¹⁾.

Wie hier Richard, so hat auch Bonaventura²⁾ die Forderung nach der Weihe des Firmungsöles begründet; übrigens hat unser Lehrer nirgends die Notwendigkeit der Weihe des Chrisams unterstrichen in dem Maße, wie es vor ihm Peter v. T.³⁾ getan und Thomas⁴⁾.

Als Form, welche die Gewohnheit der Kirche festhält, überliefert Richard⁵⁾ diese: *Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et Spiritus sancti*⁶⁾. Er bemerkt, daß andere etwas andere Formen gebrauchen⁷⁾. Doch berühren derlei Änderungen das Wesen des Sakramentes bzw. der Form nicht.

In der näheren Ausführung über die Form dieses Sakramentes hören wir Richards charakteristische Deutung der sakramentalen Form, wonach die Resultante aus der intentionalen Einigung des Chrisams und der genannten Worte und die Hinordnung dieses Ganzen zum Heiligungsakt die eigentliche *forma confirmationis* ist; das bloße Aggregat der genannten Faktoren ist daran gemessen bloß Materie der Firmung.

Doch schließt unser Lehrer an diese prinzipielle Lösung der Formfrage eine Erläuterung der Firmformel, wobei diese als Form im gewöhnlichen Sinne genommen wird. Darnach kommt in den Firmungsworten der Zweck des Sakramentes, nämlich das Bekenntnis an Christi Kreuz, das sakramentale Zeichen, die Chrismation, die Vorwirkung, d. i. der Charakter (*confirmo te*), und der Gnadeninhalt (*salutis*) zum Ausdruck; auch die *causa sanctificans* wird angedeutet durch die Anrufung der Trinität. *De essentia formae* ist nach Richard,

¹⁾ d. 7. a. 1. q. 1.

²⁾ d. 7. a. 1. q. 2.; ähnlich Thom. S. th. III. q. 72. a. 3.

³⁾ d. 7. q. 1. a. 2. qc. 3. Weil die Firmung *sacramentum perfectionis* ist, daher ist die *sanctificatio materiae* erfordert *ad solemnitatem et ad necessitatem*.

⁴⁾ S. th. III. q. 72. a. 3. Richard hat zwar oben dieselbe Begründung zur Forderung der Benediktion des Bischofs; allein daß sie *ad necessitatem* wäre, spricht er nicht aus, wohl aber Thomas.

⁵⁾ d. 7. a. 1. q. 2.

⁶⁾ Diese Formel die gewöhnliche. Vgl. Petrus v. T. d. 7. q. 1. a. 3.; Bon. d. 7. a. 1. q. 1. (Breviloq. p. 6. c. 8. etwas anders). Thom. d. 7. q. 1. a. 3. qc. 1.

⁷⁾ d. 7. a. 1. q. 2. ad 2.; so auch Petrus v. T. l. c. ad 4.; Thom. l. c. ad 3. usw.

daß das Zeichen des Kreuzes zum Ausdruck kommt, wenn auch die Art und Weise dies auszudrücken wesentlich belanglos ist, so daß, wie schon bemerkt, kleine Änderungen an der Form die Gültigkeit des Sakramentes nicht gefährden¹⁾.

Die Frage nach dem Spender der Firmung nimmt in der Scholastik²⁾ einen breiteren Raum ein. Nach unserem Franziskaner³⁾ können die Bischöfe alle *ex ordinaria potestate* firmen, ein einfacher Priester kann es nur *ex domini papae commissione*. Ersteres ergibt sich aus dem *Liber Extra*⁴⁾ und der Glosse zur Apostelgeschichte 8 (V. 14 f.), letzteres wird bewiesen durch das Verhalten Gregors des Großen⁵⁾; denn niemals hätte der Papst Priestern die Erteilung der Firmung gestattet, wenn er dies nicht hätte gestatten können. Die Erklärung der vielberufenen Stelle, als habe der Papst bloß zur Vermeidung eines Ärgernisses gestattet⁶⁾, daß Priester an der Stirne mit Chrisam eine Salbung vornähmen, also bloß zum Scheine firmten, lehnt er entschieden ab wie Petrus v. T.⁷⁾, der es als unziemlich findet anzunehmen, der Papst habe mit Täuschung gearbeitet bei Spendung von Sakramenten.

Ein Gefirmter kann deswegen, weil er gefirmt ist, nicht auch schon die in der Firmung empfangene Form auf andere übertragen, weil der Firmungscharakter nicht dazu bestimmt ist, anderen eingepreßt zu werden, sondern zum Bekenntnisse Christi Leidens geordnet ist⁸⁾; ebensowenig kann ein ein-

¹⁾ d. 7. a. 1. q. 2. in corp.

²⁾ Vgl. z. B. Wilhelm v. Auxerre *S. aur. fol.* 257 a; Alexander v. Hales *S. IV. q. 28. m. 1. a. 1. 2. 3.*; Albertus M. *d. 7. a. 4.*; Bon. *d. 7. a. 1. q. 3.*; Thom. *d. 7. q. 3. a. 1. qc. 1. 2. 3. usw.*

³⁾ d. 7. a. 2. q. 1.

⁴⁾ c. 1. (§ 7) X. 1. 15.

⁵⁾ c. 1. D. 95. Auf Sardinien beanspruchten Priester, die Getauften mit Chrisam auf der Stirne zu salben, d. h. die den Bischöfen vorbehaltene Firmung zu spenden. In einem ersten Dekret verbot dies Gregor d. Gr. Als gegen dieses Verbot sich Widerspruch erhob, gestattete der Papst ausnahmsweise den Priestern dort die Firmung, aber nur wenn Bischöfe fehlten. S. Fr. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung* (Theol. Stud. d. Leo-Ges.), Wien 1906, S. 127.

⁶⁾ Zur Bedeutung dieser Stelle für die Lehre vom Spender der Firmung vgl. Fr. Gillmann, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Wehesakramentes*, Paderborn 1920, S. 4, 10, 13, 15 f., 17 usw.

⁷⁾ d. 7. q. 3. a. 1. qc. 2.; ähnlich Thom. *d. 7. q. 3. a. 1. qc. 3.*

⁸⁾ d. 7. a. 2. q. 1. ad 2.; ähnlich hatte auch Alexander v. Hales entschieden *S. IV. q. 28. m. 1. a. 2.* in ausführlicher Weise. Vgl. Fr. Gillmann S. 51.

facher Priester deswegen, weil er die Konsekrationsgewalt hat, auch schon ohne weiteres firmen. Wer nämlich Höheres vermag, vermag dadurch noch nicht das Niedere; es kann ja der Mensch einen Menschen, nicht aber, was doch geringer ist, einen Esel zeugen¹⁾. Andererseits läßt sich auch daraus, daß der Papst einen Nichtpriester nicht zur Bereitung der Eucharistie delegieren kann, nicht schließen, daß er einen Nichtbischof nicht zur Spendung der Firmung delegieren könnte; denn die Konsekrationsgewalt fundiert auf dem priesterlichen Charakter, der niemand verliehen werden kann, er werde denn Priester; die Firmungsgewalt hingegen fundiert nach einigen auf der Verfügung des Stellvertreters Christi, welcher, wie er verfügt hat, daß alle Bischöfe firmen können, so auch verfügen könnte, daß Priester, die nicht Bischöfe sind, firmen könnten, wo und wann immer ein Grund dies erforderlich erscheinen ließe; denn über den mystischen Leib Christi, die Kirche, hat der Papst Vollgewalt, wenngleich hinsichtlich der Konfizierung des wahren Leibes des Herrn die Gewalt des Papstes diejenige eines einfachen Priesters nicht übersteigt.

Manche scheinen indes auch probabel anzunehmen, daß ein Nichtpriester auch *ex commissione papae* die Firmung nicht spenden könne²⁾. Denn die Gnade, meint unser Magister ganz ähnlich wie hier Thomas³⁾, steigt in den mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist, durch Christi Verdienst. Daher hat Christus angeordnet, daß die Vollmacht zu firmen, weil dem würdigen Empfänger der Firmung überfließende

¹⁾ d. 7. a. 2. q. 2. ad 3. Auch Thom. d. 7. q. 3. a. 1. qc. 3. opp. 1. u. Peter v. T. d. 7. q. 3. a. 1. qc. 1. opp. 1. hatten sich einen ähnlichen Einwand, daß nämlich wer das Größere vermöge, auch das Geringere könne, gemacht, ohne indes eine so drastische Lösung wie Richard zu geben.

²⁾ In der Tat wurde in der Frühscholastik, wie es scheint in der Hauptsache von Kanonisten, der Gedanke vertreten, daß auch Laien auf Grund päpstlicher Delegation und Beihilfe des empfangenen Sakramentes firmen bzw. daß der Ordinierte das verleihen könne, was er selbst besitze. Nach Huguccio kann jeder die Weihe spenden, die er selbst hat; nach dem Glossator Silvester kann jeder Kleriker bzw. Laie das verleihen, was er besitzt, also ordinieren bzw. firmen; nach dem Glossator Vincentius Hispanus kann vielleicht ein Laie im Auftrag des Papstes, der die Fülle der Gewalt hat, firmen. Joh. Teutonicus (Komm. zu c. 4. D. 5. de cons. ad v. irritum) folgt Silvester, ebenso Tankred. S. Fr. Gillmann, S. 7, 31 f., 33, 39, 42. Thom. d. 7. q. 3. a. 1. qc. 3. erwähnt diese Auffassung, findet sie aber minus apta.

³⁾ l. c.

Gnade zum standhaften Bekenntnis der Kreuzigung des wahren Leibes Christi verliehen wird, abhängt von der Gewalt, diesen wahren Leib des Herrn zu konfizieren; diese Gewalt hat aber nur der Priester. Davon steht zwar nichts in der Schrift; allein nach dem Damaszener¹⁾ ist Vieles nicht geschrieben, was uns die Apostel hinterlassen haben²⁾.

Mit Alexander v. H.³⁾, Bonaventura⁴⁾, Thomas⁵⁾ und Petrus v. T.⁶⁾ — Albertus M.⁷⁾ kennt eine Priesterfirmung auf Grund päpstlicher Delegation nicht — hält also Richard für die Delegierbarkeit der Firmungsgewalt durch den Papst an einen Priester; von Interesse sind seine Darlegungen auch deswegen, weil sie ergeben, daß auch noch zu seiner Zeit die Möglichkeit, einen Laien durch den Papst mit der Firmungsgewalt zu delegieren, ernstlich erörtert wurde.

Richard fragt sich nun noch, ob ein degradierte Bischof firmen könne⁸⁾. Die Frage steht naturgemäß im engsten Zusammenhange mit dem oben angedeuteten Problem, von wem der Bischof seine Firmungsgewalt hat.

Zwei Ansichten führt uns der Lehrer vor. Nach der einen kann der degradierte Bischof, wenn auch schlecht hin unerlaubt, so doch gültig firmen. Die Firmungsgewalt beruht nämlich auf der Würde, welche der Bischof durch seine Konsekration erlangt. Diese Würde kann aber auch nicht durch Degradation genommen werden, weil die Würde des Apostolates alle Apostel unmittelbar von Christus empfangen und die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind. — Eine sehr moderne Argumentation zu Richards Zeit!

Andere hingegen behaupten, degradierte Bischöfe könnten weder *de iure* noch *de facto* firmen. Die bischöfliche Gewalt bezieht sich nämlich, wie schon bemerkt, auf den

¹⁾ De fide orth. l. 4. c. 19. (Migne, P. G. 94. 1173).

²⁾ d. 7. a. 2. q. 1. ad 3.

³⁾ S. IV. q. 28. m. 1. a. 3. § 2.

⁴⁾ d. 7. dub. 1.

⁵⁾ l. c.; S. th. III. q. 72. a. 11. ad 1.

⁶⁾ d. 7. q. 3. a. 1. qc. 2.

⁷⁾ d. 7. a. 4. ad quaest. 3. ad 1. 2. Er glaubt, Gregor d. Gr. habe nur des Ärgernisses wegen dem Mißbrauch und der Unwissenheit (der sardinischen Priester) nicht gesteuert bzw. man könne auch sagen, daß es sich nur um eine den Firmungen erteilte Benediktion handelte.

⁸⁾ d. 7. a. 2. q. 2.

mystischen Leib des Herrn; über diesen hat der Papst Vollgewalt und deswegen kann er die Firmungsgewalt entziehen, wenn auch nicht die Konfizierungsgewalt, weil diese eben auf den wahren Herrenleib sich bezieht, und nicht die Taufgewalt, weil diese jene berücksichtigt, die noch gar nicht zum mystischen Leibe der Kirche gehören.

Trotzdem Richard die in der zweiten Ansicht gegebene Argumentation „einiger“ sich oben¹⁾ angeeignet hat und er die Bischofsordination bloß als Sakramentale gelten läßt, wie später zu zeigen ist, scheint ihm die zuerst referierte Ansicht doch rationabilior²⁾.

Für den Empfänger des Firmungscharakters ist nach unserem Magister³⁾ eine gewisse Intention verlangt; eine negative Intention genügt.

Um den Gnadeninhalt (res) der Firmung zu erlangen, ist Freisein des Willens von schwerer Sünde Voraussetzung⁴⁾.

Empfänger der Firmung⁵⁾ sind nicht bloß Männer, auch Frauen können sie empfangen, da ihnen mit den Männern der geistliche Kampf gemeinsam ist, der Firmcharakter aber das Unterscheidungszeichen des zum standhaften Bekenntnis des Leidens Christi Deputierten ist. Stumme können durch irgendwelche Zeichen den Glauben bekennen; daher sind auch sie fähig, die Firmung zu empfangen. Kindern könnte dieses Sakrament zwar noch nicht im zarten Alter, aber doch in dem Alter frommen, zu dem sie emporwachsen sollen. Kindesalter ist daher kein Empfangshindernis. Ja Richard hält es mit Peter v. T.⁶⁾ für besser, die Kinder frühzeitig zu firmen, weil sie noch keinen obex fictionis haben können und so sicherer als die Erwachsenen der sakramentalen Charakterprägung teilhaft werden.

Nüchternheit und vorausgehende Beicht⁷⁾ sind nicht ad sacramenti necessitatem, sondern ad sacramenti reveren-

¹⁾ d. 7. a. 2. q. 1. ad 3.: potestas confirmandi fundatur, ut quidam dicunt...

²⁾ l. c. in fine. Vgl. Durandus v. St. P. d. 7. q. 4., der eingehend das Verhältnis des bischöflichen Ordo zur Firmgewalt bespricht.

³⁾ d. 7. a. 3. q. 1. in corp. u. ad 1. 2.

⁴⁾ l. c. in corp.

⁵⁾ d. 7. a. 3. q. 2.

⁶⁾ d. 7. q. 3. a. 2. qc. 1.

⁷⁾ d. 7. q. 6. a. 2.

tiam und dazu, daß der Empfänger zum Gnadenempfang¹⁾ — oder eigentlich zur Gnadenmehrung, da ja unser Lehrer den Gnadenstand, wie gesehen, voraussetzt — besser disponiert ist.

Die Hauptwirkungen der Firmung²⁾ sind Charakter und sakramentale Gnade; ersteren bezeichnet Richard wie den Taufcharakter unter den Taufwirkungen als den eigentlichen Effekt der Firmung³⁾. Daß durch die Firmung auch die hl. Gnade verliehen wird, ergibt sich daraus, daß durch die Firmung wie durch alle neutestamentlichen Sakramente eine Reinigung von dem statt hat, was der Heiligkeit widerstrebt, und dies geschieht durch die Gnade. Als besonderer Grund kommt bei den Sakramenten, die einen Charakter verleihen, hinzu, daß die im Charakter gegebene Bestimmung (*deputatio*) zu besonderen Aufgaben der Heiligkeit nicht ohne heiligmachende Gnade erreicht würde⁴⁾.

Taufgnade und Firmgnade konstituieren wesentlich eine Gnade; sie verhalten sich wie *completum* und *complementum*⁵⁾.

Welches ist nun diese *deputatio ad quaedam officia specialia sanctitatis*, welches ist der besondere Zweck dieses Sakramentes? Die Firmung wird speziell gespendet zum äußeren Bekenntnis des Leidens Christi⁶⁾; der Firmcharakter, so sagt unser Lehrer an anderer, schon berührter Stelle⁷⁾, ist das Kennzeichen der zum standhaften Bekenntnis deputierten Streiter Christi. Der Salbung gerade an der Stirne

1) S. d. 7. a. 4. q. 2. ad 2.

2) l. c. in corp.

3) d. 6. a. 4. q. 1. ad 2.

4) Dieselbe Begründung gibt auch Petrus v. T. d. 7. q. 2. a. 2. qc. 1., der sich offenbar wieder anschließt an Thom. d. 7. q. 2. a. 2. qc. 1. Vgl. auch Bon. d. 7. a. 2 q. 1.

5) d. 7. a. 4. q. 2. ad 1.; derselben Ansicht mit gleichen Wendungen ist Petrus v. T. d. 7. q. 2. a. 2. qc. 2. Auch nach Bon. d. 7. a. 2. q. 2. sind Tauf- und Firmgnade *per essentiam eadem*, nur in bezug auf die Effekte verschieden. Nach Thom. d. 7. q. 2. a. 2. qc. 2 in corp. u. ad 1. sind beide spezifisch verschieden, selbst im Träger, der Seelenpotenz, der sie inhärieren, scheiden sie sich. Albertus M. d. 7. a. 5. quaest. 2. findet die Frage schwierig; doch scheinen ihm beide Gnaden verschieden zu sein (Sol.) und zwar spezifisch, wenngleich eine in Potenz zur anderen ist (ad 1.).

6) d. 7. a. 1. q. 2. ad 3.

7) d. 7. a. 3. q. 2.

schreibt Richard deswegen, wie bereits bemerkt, eine besondere Bedeutung zu und er widmet der Frage, ob diese Salbung eben an der Stirne — und zwar in Kreuzesform — zu geschehen habe, ähnlich wie z. B. der Aquinate¹⁾ und der Tarentasianer²⁾ eine besondere Erörterung.

Dieses Sakrament ist, so führt er aus³⁾, hingeordnet zu einem Bekenntnis des Glaubens in Standhaftigkeit und ohne Erröten, besonders mit Rücksicht auf den Artikel des Glaubens an Christi Tod am Kreuze. Die Zeichen der Furcht und Beschämung erscheinen am meisten auf der Stirne, weil diese dem Organ der Imaginativkraft so nahe ist; daher wird der Firmling an eben dieser Stelle und dies in Kreuzesform mit Chrisam gesalbt, um ihn aufmerksam zu machen, daß er Christi Kreuz ohne Furcht und Erröten bekennen müsse.

Die Begründung, die unser Magister für die Salbung an der Stirne gibt, findet sich ähnlich bei Thomas⁴⁾ und Petrus v. T.⁵⁾; die Hervorkehrung dieser Salbung mit Bezug auf das Bekenntnis Christi oder seines Namens nicht bloß im allgemeinen⁶⁾, sondern mit spezieller Beziehung zur Passion und zum Kreuz des Herrn ist ein mystisch sinniger Gedanke⁷⁾.

Fünf Stücke gehören, wie Richard zusammenfassend bemerkt⁸⁾, zum Wesen des Firmsakramentes: *sanctificatum chrisma, supradicta verborum forma, ex parte ministri dignitas pontificalis vel commissio papalis sacerdoti facta et intentio debita, ex parte autem suscipientis pars corporis determinata sc. frons*. Schon Wilhelm von Auxerre⁹⁾ hatte eine derartige Fünzfzahl aufgestellt — die *ev. commissio papalis* fehlte bei ihm — und Petrus v. T.¹⁰⁾ hatte die fünf Erfordernisse akzeptiert.

¹⁾ d. 7. q. 3. a. 3. qc. 2.

²⁾ d. 7. q. 3. a. 3. qc. 1.

³⁾ d. 7. a. 6. q. 2.

⁴⁾ d. 7. q. 3. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 72. a. 9.

⁵⁾ d. 7. q. 3. a. 3. qc. 1.

⁶⁾ So z. B. Bonaventura d. 7. a. 1. q. 1. ad quaest. 1. coinc., Thomas II. cc., Petrus v. T. I. c. usw.

⁷⁾ Doch deutet auch Petrus v. T. d. 7. q. 3. a. 3. qc. 2. ad 2. gelegentlich diesen Gedanken an, ohne ihn indes zu betonen wie Richard.

⁸⁾ d. 7. a. 6. q. 2.

⁹⁾ S. aur. fol. 256 b.

¹⁰⁾ d. 7. q. 3. a. 3. qc. 1. Vgl. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. I. 6.

Wiederholbar ist die Firmung nicht wegen des unauslöschlichen Charakters, den sie einprägt. Wer sich wissentlich zweimal firmen läßt, ist nach Richard irregulär — eine Belegstelle gibt unser Autor dafür nicht —; wer in Unwissenheit dies tut, für den gilt analog das vom baptizatus ignoranter Gesagte¹⁾. Skotus²⁾ bestreitet die Behauptung Richards; im kanonischen Recht stehe von einer solchen Strafe nichts und eine Argumentation a simili oder e contrario genüge hier nicht.

In der Frage der Heilsnotwendigkeit der Firmung teilt unser Meister den damaligen Standpunkt der Theologen. Mit Bonaventura³⁾, Thomas⁴⁾, Petrus v. T.⁵⁾ u. a. tritt er für eine relative, nicht absolute Notwendigkeit der Firmung ein⁶⁾. Für die Kinder ist die Firmung in keiner Weise heilsnötig. Was die Erwachsenen anlangt, so kann für sie von einer Heilsnotwendigkeit per se nicht die Rede sein, sondern nur von einer solchen ad maiorem victoriae perfectionem; freilich eine Verachtung des Sakramentes wäre verdammenswert.

Traditionell⁷⁾ vergleicht Richard Taufe und Firmung nach ihrer Vorzüglichkeit⁸⁾. Simpliciter ist die Taufe höher an Würde als die Firmung, insofern die Taufe den vornehmsten Effekt jedes Sakramentes, die Gnade, in größerem Maße verleiht, weil ferner durch den Taufempfang der Mensch überhaupt erst Glied Christi und seines Reiches wird und schließlich die Taufe den Tod des Herrn, durch welchen der Heiland die Gnade verdiente, wirksamer symbolisiert als die

c. 11; er zählt 6 Erfordernisse auf, indem er noch die vorausgehende Taufe hinzufügt.

¹⁾ d. 7. a. 6. q. 1. Die Einwände sind ähnlich bei Thom. d. 7. q. 3. a. 3. qc. 3. Vgl. zur Taufwiederholung d. 6. a. 4. q. 1.

²⁾ Op. Ox. d. 5. q. 5. n. 4. Skotus läßt übrigens den Charakter bloß als Konvenienzgrund der Unwiederholbarkeit gelten, der eigentliche Grund ist Gottes Anordnung.

³⁾ d. 7. a. 3. q. 2.

⁴⁾ d. 7. q. 3. a. 2. qc. 3.

⁵⁾ d. 7. q. 1. a. 1. qc. 2.

⁶⁾ d. 7. a. 5. q. 1.

⁷⁾ Bon. d. 7. a. 2. q. 3. stellt die Frage mehr mit Bezug auf den Gnaden-effekt allein, Petrus v. T. d. 7. q. 4. a. 2. qc. 3. stellt sie wie Richard. Vgl. auch Alexander v. Hales S. IV. q. 27. m. 1. 2.; Albertus M. d. 7. a. 6.

⁸⁾ d. 7. a. 5. q. 2.

Firmung; secundum quid jedoch ist die Firmung vorzüglicher, weil ihre Spendung und ihre Materie vornehmer ist. Der Grund für den Bischof als Spender der Firmung liegt in der geringeren Heilsnotwendigkeit und der kleineren Empfängerzahl des Firmungseffektes; die im Vergleiche zum Taufwasser vornehmere Materie der Firmung ist gewählt worden, weil sie den Effekt der Konfirmation ausdrücklicher andeutet.

Richard beschließt seine Abhandlung über dieses Sakrament mit einigen Bemerkungen über die Firmpaten¹⁾. Der Brauch, den Firmling bei der Spendung zu halten, soll ihn erinnern, daß er aus eigener Kraft für sich nicht aufrecht im Glauben stehen könne²⁾.

Eine Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Zulassung zur Patenschaft wird von unserem Lehrer angereicht³⁾.

Gelegentlich⁴⁾ erwähnt der Lehrer die Sitte seiner Zeit, die Stirne des Firmlings mit einer Binde zu umhüllen, bis das hl. Öl ausgetrocknet ist. Er gibt als praktischen Grund an, es solle damit vermieden werden, daß die gesalbte Stirne Schmutz an sich ziehe, und als symbolischen Grund — nach dem Viktoriner⁵⁾ —, es sollten durch diese Zeit — sieben Tage gibt er an — die sieben Gaben des Hl. Geistes und die siebentägige Feier der Kirche auf die Geistsendung angedeutet werden. Gespendet werden darf die Firmung auch an einem locus non sacer⁶⁾.

Zusammenfassend ist zur Firmungslehre Richards zu bemerken, daß sie keine neuen Momente bietet; der Gedanke des hl. Thomas oder Petrus v. T., die Firmung unter dem Gesichtspunkt der perfectio des sakramentalen Gnadenlebens zu betrachten, ist von ihm nicht weiter entwickelt worden⁷⁾.

¹⁾ d. 7. a. 7. q. 1.

²⁾ So auch Thomas d. 7. q. 3. a. 3. qc. 3.

³⁾ d. 7. a. 7. q. 2.

⁴⁾ d. 7. a. 6. q. 2. in fine.

⁵⁾ De sacr. chr. fid. l. 2. p. 7. c. 6. (Migne, P. L. 176. 462).

⁶⁾ d. 13. a. 3. q. 1. opp. 2.

⁷⁾ Dieser Gedanke tritt beim Aquinaten oft hervor in d. 7. und S. th. III. q. 72.; teilweise ist dies auch bei Peter v. T. d. 7. der Fall.

§ 12. Das Sakrament der Eucharistie

Die Lehre von der Eucharistie weist im dreizehnten Jahrhundert einen Höhepunkt auf. Was die Väter, besonders Augustinus, hinterlassen, was die Theologen des zwölften Jahrhunderts, besonders Hugo von St. Viktor († 1141), was Wilhelm von Auxerre († etwa 1231), Innozenz III. († 1216; sein Werk *De sacro altaris mysterio* ist vor 1198 verfaßt) u. a. geschrieben haben, wird übernommen von den großen Gottesgelehrten in der Mitte und am Ende dieses schaffensgroßen Jahrhunderts; es wird erweitert von Alexander von Hales, an den sich wie sonst so auch in der Eucharistielehre Bonaventura¹⁾ anschließt, von Albert dem Großen durch reichlichere Anwendung der aristotelischen Philosophie und endlich vom Aquinaten, der die Lehre ungemein klar faßt und besonders den Begriff der Transsubstantiation allseitig herausarbeitet und auswertet. Bei Richard von Mediavilla werden wir den Eindruck gewinnen, daß er gerade in der Eucharistielehre sich besonders enge an Thomas, was philosophische und spekulative Durchdringung betrifft, anschließt und damit in vielen Linien über Bonaventura, seinen Ordensgenossen, hinausführt²⁾.

1. Die Typen und die Einsetzung des Altarsakramentes

Das höchste Sakrament³⁾ des Neuen Bundes wurde nicht ohne Ankündigung in die Welt eingeführt. Um die Würde und den Nutzen der Eucharistie zu zeigen, meint Richard⁴⁾, war es angemessen, daß sie vorgebildet ward und zwar nicht bloß durch ein signum, sondern durch ein vielfaches Vorbild. Die mehrfache Typologie war auch angemessen bei der Schwierigkeit, die das Altarssakrament dem subjektiven

¹⁾ Darauf weist neuestens besonders hin Frz. X. Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, München-Freising 1920, S. 26 und passim.

²⁾ S. Vacant-Mangenot, Dictionnaire: Eucharistie V. 1303.

³⁾ Thom. S. th. III. q. 65. a. 3. hat in seiner allgemeinen Sakramentenlehre die Frage besonders besprochen, ob die Eucharistie das vorzüglichste (potissimum) aller Sakramente sei.

⁴⁾ d. 8. a. 1. q. 3.

Glauben bietet. An anderer Stelle¹⁾ fügt er noch hinzu, daß die mehrfache Vorbildung auch den Zweck hatte, die verschiedenen Seiten der Eucharistie zu beleuchten²⁾.

Die Begründung für die Mehrheit der Typen fand Richard schon vor etwa bei Bonaventura³⁾ oder beim Tarentasianer⁴⁾. Was die Zahl der Typen anlangt, so beschränkte er sie mit gesundem Empfinden auf die in der Hl. Schrift angezeigten⁵⁾. Bonaventura hatte eine reiche Typologie entwickelt mit hohem mystischen Gedankenflug⁶⁾. Damit verglichen erscheint das, was Richard sagt, kurz und präzise, und dies selbst dem hl. Thomas gegenüber, der im Sentenzenkommentar noch einen reichen Apparat aufbietet⁷⁾.

Die Einsetzung des Altarssakramentes geschah auf durchaus konveniente Weise⁸⁾. Dies vor allem der Zeit nach. Die *res contenta* dieses Sakramentes, d. i. Christus selbst, durfte nicht real unter der Brots- und Weingestalt enthalten sein, bevor er nicht aus der Jungfrau geboren ward. Auch die Rücksicht auf die *res significata non contenta*, d. h. die geistige Einheit des mystischen Leibes, forderte dies, da vor Christi Ankunft die Menschen fleischlicher dachten als nachher. Es hätte ihnen, will Richard sagen, am Verständnis für diese hohe Idee gefehlt. Im übrigen hatten die Menschen ja immer den Zeit- und Standesverhältnissen entsprechende Hilfe seitens Gottes⁹⁾.

Auch die näheren Zeitumstände der Einsetzung der Eucharistie waren gut gewählt. Sie wurde passender vor als nach Christi Leiden eingesetzt, damit der Herr, der seine

¹⁾ d. c. ad 2. Zuerst betont er auch da die dignitas und arduitas dieses Sakramentes.

²⁾ d. 11. a. 2. q. 1.

³⁾ d. 8. p. 1. a. 1. q. 1.

⁴⁾ d. 8. q. 1. a. 2. Contra.

⁵⁾ Bonaventura hatte im Sentenzenkommentar l. c. q. 2. nur vier Typen, nämlich außer den drei genannten noch das Blut Christi; ebenso Thom. im Sentenzenkommentar d. 8. q. 1. a. 2. qc. 2.; in der S. th. III q. 76. a. 6. gab er das Blut Christi als Typus auf. Übrigens hatte er schon im Sentenzenkommentar dasselbe als *signum et causa* bezeichnet. S. auch d. 8. q. 1. a. 2. qc. 2.

⁶⁾ Vgl. Kattum S. 28 ff.

⁷⁾ d. 8. q. 1. a. 2. qc. 1. 2. 3.

⁸⁾ d. 8. a. 1. q. 4.

⁹⁾ d. 8. a. 1. q. 4. ad 2. Den Gedanken hat in nuce Bonav. d. 8. p. 1. a. 2. q. 1. ad 1. und mit anderer Ausprägung Petrus v. T. d. 8. q. 1. a. 4. qc. 2. ad 1.

Jünger dem sichtbar körperlichen Sein nach verließ, doch dem sakramentalen Sein nach bei ihnen blieb und er ihnen durch die Tat der Einsetzung sein nahes Leiden anzeigte. Passender setzte er sodann dieses Sakrament nach als vor dem Abendmahle ein, da ja in seinem bevorstehenden Leiden der Alte Bund sein Ende fand und da ein Erinnerungszeichen vom Freunde den Freunden hinterlassen im Augenblicke, wo er leiblich und sichtbar scheidet, mächtiger dem Freundesgedächtnis sich einprägt und treuer und ehrfürchtiger bewahrt wird¹⁾.

Der letzte zartsinnige Gedanke wurde gerne in die Erörterung eingeflochten, so z. B. von Bonaventura²⁾, Thomas³⁾, Petrus von Tarentaise⁴⁾, um nur einige zu nennen.

Die innere Begründung der Angemessenheit der Eucharistie nimmt Richard, indem er einen von Albertus M.⁵⁾ und Thomas⁶⁾ allgemein ausgesprochenen und von Petrus v. T.⁷⁾ rezipierten Gedanken aufgreift, aus der Analogie des natürlichen mit dem übernatürlichen Leben. Es war darnach angemessen, daß Gott unter den Sakramenten drei einsetzte, von denen das eine, die Taufe, das geistliche, übernatürliche Leben gibt, ein zweites, die Firmung, dieses Leben mehrt und stärkt und endlich ein drittes, die Eucharistie, dieses Leben nährt und vollendet. Daher bedarf jener, der das geistliche Leben lebt, der Eucharistie solange, als er in statu viae ist, in dem er dieses Leben verlieren kann; dies ist aber die ganze Lebenszeit möglich⁸⁾.

¹⁾ d. 8. q. 1. a. 4. ad 3.

²⁾ d. 8. p. 1. a. 2. q. 2.

³⁾ S. th. III. q. 73. a. 5.

⁴⁾ d. 8. q. 1. a. 4. qc. 2. Er hatte die Gründe sehr klar gruppiert (propter corporalem praesentiae substantiam . . . propter veteris sacrificii terminationem . . . propter passionis repraesentationem . . . propter veriozem recommendationem).

⁵⁾ de euch. d. 6. tr. 1. c. 2. n. 3. 4.; d. 2. tr. 3. c. 1. 2. vgl. Sent. d. 1. a. 2.; sermo 6.

⁶⁾ S. th. III. q. 65. a. 1. ist die bekannte Analogie mit dem natürlichen Leben; S. th. III. q. 73. a. 1. findet sich der Gedanke in der Form Richards, natürlich ohne Hereinbeziehung der vegetativen Seele, da ja Thomas nicht mehrere „Formen“ annimmt, sondern streng an der Einheit der substantialen Form festhält.

⁷⁾ d. 8. q. 1. a. 4. qc. 1.

⁸⁾ d. 8. a. 1. q. 4.

Durch diese Analogie des natürlichen mit dem übernatürlichen Leben gewinnt unser Franziskaner eine viel innigere Verknüpfung der Eucharistie mit dem übernatürlichen Lebensprozeß als dies bei seinem Ordensgenossen Bonaventura trotz dessen inniger Mystik der Fall ist, wie sich besonders bei Erörterung der Notwendigkeit und Häufigkeit der Kommunion zeigen wird.

Von den Problemen untergeordneter Art, welche die Einsetzung der Eucharistie berühren, interessiert Richard auch die Frage, an welchem Tage des Kalenders Christus die Eucharistie einsetzte. Regelmäßig wird in der Scholastik diese Frage erörtert im Zusammenhange mit einer anderen, ob Christus gesäuertes oder ungesäuertes Brot bei der Einsetzung der Eucharistie benützte. Auf Grund der Synoptiker entscheidet er sich dafür, daß Christus am vierzehnten Monatstag das Abendmahl feierte und somit ungesäuertes Brot zur Bereitung der Eucharistie verwendete¹⁾. Die Schwierigkeiten, die sich aus den widersprechenden evangelischen Berichten ergeben, löst er ganz im Anschlusse an Innozenz III.²⁾

Im übrigen ist unser Franziskaner an dieser Frage nicht sonderlich interessiert, da er entschieden die Bereitung der Eucharistie mit gesäuertem Brote für gültig und für die Griechen offenbar auch für erlaubt hält³⁾.

Gelegentlich der Erörterung über die Deutung des *hoc* in der sakramentalen Form bei Konsekration des Brotes streift Richard⁴⁾ eine namentlich in der Frühscholastik viel behandelte Frage, auf welche Weise nämlich Christus beim Abendmahl konfiziert habe. Manche behaupteten, so erfahren wir da, daß die Konsekrationsform bloß materiell, nicht signifikativ zu nehmen sei, weil der Priester sie einfach als

¹⁾ d. 11. a. 2. q. 3. Für die spätere Scholastik kamen besonders Innozenz III., an den, wie wir gleich sehen, Richard sich anschließt, in Betracht, dann auch Wilhelm von Auxerre S. aur. fol. 262 dff., der das Material methodisch gruppierte. Vgl. auch Alexander von Hales S. IV. q. 32. m. 3.; Albertus, M. d. 12. a. 8.; Bon. d. 11. p. 2. a. 2. q. 1.; Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 2. q. 2.; Thom. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 3., S. th. III. q. 74. a. 4.

²⁾ De sacro alt. myst. l. 4. c. 26. (Migne, P. L. 217. 874); vgl. Richard l. c. ad 1. 4.

³⁾ l. c. in corp.

⁴⁾ d. 8. a. 3. q. 1. ad 5.

Worte Christi rezitieren. Christus aber habe die Worte vortragen, indem er auf seinen Leib hinwies, der schon vor Aussprechen der Worte unter der Brotsgestalt zugegen war. Durch die im Evangelium und Meßkanon angedeutete uns unbekannte Segnung (*benedixit*) habe Christus konsekriert. Richard schreibt die Ansicht Innozenz III.¹⁾ zu. Er bemerkt dazu, nur eine oberflächliche Betrachtung könne diese Anschauung im Einklang mit Evangelium und Meßkanon finden. Besonders scheine es unvernünftig zu sein anzunehmen, daß ein Sakrament verschiedene Formen habe, eine für den Urheber, eine andere für den Minister²⁾. Somit bleibt allein übrig, daß Christus eben durch die bekannten Worte konsekriert hat.

Richard hält also am Grundgedanken fest, daß Christi und unsere Art und Weise zu konsekrieren ein und dieselbe ist. Die großen Scholastiker wie Bonaventura³⁾, Thomas⁴⁾, und auch der Tarentasianer⁵⁾ sind derselben Ansicht. Nur scheinen sie nach dem Umfang ihrer Ausführungen der Frage ein größeres Gewicht beizulegen als unser Lehrer.

Gab Christus seinen Jüngern seinen leidensfähigen oder verklärten Leib⁶⁾? Es war eine herkömmliche Schulfrage. Hugo von St. Viktor⁷⁾ war nach unserem Lehrer mehr der Anschauung zugeneigt, welche den sakramentalen Leib Christi

¹⁾ De sacro alt. myst. I. 4. c. 6. 17. (Migne, P. L. 217. 859. 868). Vertreter dieser Ansicht war auch Bischof Odo v. Cambray † 1130 (s. Fr. Gillmann, Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Odo v. Cambray und Stephan v. Autun, in: Katholik 1911 I 233 f.) und einige andere Autoren (s. Kattum S. 36). Die Bemerkung in B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1918³ II 337, die sich auf obiges Referat bezieht, ist mißverständlich. Richard schreibt den aliqui nicht die Ansicht zu, als habe er „auf seinen eigenen Leib“ hingewiesen, sondern nur die, als habe er auf seinen bereits sakramental vorhandenen Leib demonstriert.

²⁾ Vgl. Fr. Gillmann, Die Form der eucharist. Konsekration beim letzten Abendmahl nach Petrus Comestor in: Katholik 1915 II 240. P. C. hält es für möglich, daß eine solche Doppelform vorlag; auch Petrus Cantor ist dieser Ansicht (s. Gillmann, Die Form... nach Petrus Cantor in: Katholik 1915 I 388—395). Wilhelm v. Auxerre tut der Ansicht Erwähnung S. aur. fol. 258 c.

³⁾ d. 8. p. 1. a. 2. q. 3.

⁴⁾ d. 8. q. 2. a. 1. q. 1. ad 1.; S. th. III. q. 78. a. 1. ad 1.

⁵⁾ d. 8. q. 2. a. 1. Er referiert wie Thomas über vier Ansichten; zur Ansicht Innozenz III. fügt er vorsorglich bei: Innocentius vero non definit, sed opinionem tangit. Vgl. auch Kattum S. 36²⁴.

⁶⁾ d. 11. a. 4. q. 4.

⁷⁾ De sacr. chr. fid. I. 2. p. 8. c. 3. (Migne, P. L. 176. 462 f.).

sti beim Abendmahl als leidensunfähig und unsterblich betrachtete. Der Magister¹⁾ hingegen prägte das Wort: Christus gab damals seinen Leib so, wie er ihn hatte, d. h. sterblich und leidensfähig. Richard akzeptierte dieses Wort und vergaß nicht hinzuzufügen, daß auch Innozenz III.²⁾ den Viktoriner in diesem Punkte ablehne. Daß Christus dabei zwar passibilis genossen und doch nicht verletzt wurde, war nicht Sache seiner menschlichen Natur, sondern seiner göttlichen Macht, durch die er vermochte, was er wollte. Wäre Christi Leib aufbewahrt worden nach dem Abendmahle bis zur Zeit seiner Kreuzigung, hätte er zwar durch die am Kreuze angetanen Peinen gelitten, doch hätte ihn in seiner sakramentalen Existenz von außen her kein Leid treffen können, da, wie später gezeigt werden wird, Christi sakramentaler Leib nicht unmittelbar berührt werden kann³⁾.

An anderer Stelle⁴⁾ begründet Richard diese Tatsache philosophisch-spekulativ: Körperlicher Schmerz und Tod kommen dem Leib absolut, nicht wegen einer lokalen Beziehung zu; es kann nun aber etwas beispielsweise von einer Lanze nicht durchbohrt werden ohne örtliche Beziehung, da ja das Durchbohren durch lokale Bewegung geschieht. Deswegen wäre der eventuell nach dem Abendmahle sakramental aufbewahrte Leib des Herrn zwar gestorben, von der Lanze des Soldaten wäre er aber nicht durchbohrt worden. Es gelte der Merkvers:

Pixide servato poteris copulare dolorem

Innatum: sed non illatus convenit illi⁵⁾.

Dieser Merkvers, den auch Thomas⁶⁾ anführt, zeigt, daß die hier gegebene Auffassung in der Schule sich eingebürgert hatte.

¹⁾ d. 11. c. 6.

²⁾ De sacro alt. myst. 1. 4. c. 12. (Migne, P. L. 217. 864).

³⁾ Die großen Scholastiker stimmen Richard zu. S. Alexander v. Hales S. IV. q. 44. m. 5.; Albertus M. d. 12. a. 13.; Bon. d. 11. p. 2. a. 2. q. 2.; Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 6.; Thom. d. 11. q. 3. a. 3.; S. th. III. q. 81. a. 3.

⁴⁾ d. 10. a. 4. q. 2. ad 3. Vgl. dazu S. th. III. q. 81. a. 4.

⁵⁾ Albertus M. d. 12. a. 14. gibt eine eingehende spekulative Begründung aus der Verschiedenheit der Gegenwartsform. Auch unser Merkvers steht bei ihm.

⁶⁾ d. 11. q. 3. a. 4. qc. 1.; S. th. III. q. 81. a. 4.

Hat Christus sich selbst die Eucharistie gereicht beim Abendmahl? lautete eine weitere Schulquästion. Richard¹⁾ nimmt es an wie die anderen Theologen der Zeit; er beruft sich wie der Aquinate²⁾ auf die Glosse zu Ruth 3. (V. 7). Christus tat es, nicht um einen Effekt aus dem sakramentalen Genusse zu erzielen, sondern des Beispieles wegen. Christus hat sich dabei sakramental genossen, wenn man unter sakramentalem Genusse das Genießen des Sakramentes und seines Inhaltes versteht; versteht man jedoch darunter die *manducatio intellectus ad cognoscendum per sacramentum rem contentam sub sacramento*, so ist von keinem sakramentalen Genusse Christi die Rede. In dem Sinne wie Richard hatte auch Thomas den geistlichen Genuß — denn um diesen handelt es sich bei dem zweiten Unterscheidungspunkte — abgelehnt, wenn er sagt³⁾, daß Christus im Sakramente die *res sacramenti* nicht *ex sacramento* erkennen konnte. Freilich nahm er, indem bei ihm Gedanken Wilhelms von Auxerre⁴⁾ und Alexanders⁵⁾ nachwirkten, einen geistlichen Genuß Christi bei seiner Selbstkommunion in dem Sinne an, daß Christus an dem Inhalt des Sakramentes sich geistlich erfreute; doch setzt Thomas gleich hinzu, daß diese *refectio spiritualis* nicht *ex sacramento* verursacht wurde und auch keine Mehrung daraus erfuhr. Bonaventura lehnte mit der gewöhnlichen Ansicht⁶⁾ einen geistlichen Genuß Christi ab; die *cognitio* und *delectatio* Christi bei seiner Selbstkommunion genügten nicht, einen solchen geistlichen Selbstgenuß zu be-

1) d. 11. a. 4. q. 1.

2) d. 12. q. 3. a. 1. Dort sowie S. th. III. q. 81. a. 1. auch ein bei R. benützter Schulvers.

3) d. 11. q. 3. a. 1. ad 4. Vgl. S. th. III. q. 81. a. 1. ad 3.

4) S. aur. fol. 259 b.

5) S. IV. q. 44. m. 2. Im Corpus lehrte er den geistlichen Selbstgenuß des Herrn; doch bei Lösung eines Einwandes meint er: *Vel potest dici sicut solet dici quod in spirituali manducatione sint plura ad instar manducationis corporalis sc. deliberatio, delectatio sive refectio, assimilatio et unio sive incorporatio. Quantum ad duo prima . . . manducavit se.* Die Erkenntnisquelle bei den *deliberatio* war bei Christus allerdings nicht der Glaube, sondern das sichere Wissen.

6) d. 9. a. 1. q. 4. Albertus M. d. 12. a. 15. ad 1. macht beim Selbstgenusse des Herrn eine Unterscheidung ähnlich der Richards (vgl. auch de euch. d. 1. c. 3. n. 1.); die Frage des geistlichen Selbstgenusses Christi entscheidet er nicht. Übrigens betont auch Thom. II. cc., daß es sich bei Christus um einen singulären sakramentalen wie geistlichen Genuß handelte.

haupten, es müßte zugleich eine incorporatio statthaben. Petrus von Tarentaise¹⁾ hatte wie oft so auch hier einfach über die beiden Auffassungen referiert, ohne sich selbst entschieden für eine auszusprechen.

2. Materie und Form der Eucharistie

Brot und Wein sind die Materie der Eucharistie. Aus einer anderen Materie kann die Eucharistie nicht bereitet werden; denn Christus hat mit Brot und Wein konfiziert und die Bereitung damit eingesetzt. Praktische Rücksichten spielten dabei nach Richard mit.

Auch im Hinblick auf die signifikative Bedeutung eignen sich die genannten Elemente trefflich als eucharistische Materie²⁾. Infolge ihrer Konstitution repräsentieren Brot und Wein Christi wahren wie mystischen Leib. Wie das Brot sich aus vielen Körnern und der Wein aus vielen Beeren oder Trauben aufbaut, so ist Christi wahrer Leib zusammengesetzt aus mehreren Gliedern und sein mystischer Leib aus vielen Personen. Christi Leiden symbolisiert Brot und Wein durch die Bereitung: Wie das Brot im Ofen gebacken und der Wein in der Kelter herausgepreßt wird, so wurde ähnlich der Leib des Herrn im Feuer des Leidens gebacken und floß an der Kreuzeskelter das Blut aus jenem Leibe. Getrennt werden Brot und Wein bereitet, weil einstmals auch Leib und Blut des Herrn geschieden wurden. Im Gebrauch von Brot und Wein ist aufs angemessenste die geistliche Erquickung symbolisiert, die dem Empfänger dieses Sakramentes zuteil wird; denn das Brot stärkt und erquickt mehr als alle anderen Speisen, der Wein aber erfreut des Menschen Herz. Ähnlich wird die geistliche Erquickung integriert aus dem Tranke durch den Glauben im Intellekt und die geistliche Freude durch die Liebe im Affekt. Weil nun diese refectio bestimmt ist zum Heile des Leibes und der Seele, so repräsentieren in der Folge Brot und Wein beiderlei Heil; Christi Leib wird sumiert zum Heile des Leibes, Christi Blut zu

¹⁾ d. 11. q. 2. a. 6. qc. 2.

²⁾ d. 11. a. 2. q. 1.

dem der Seele¹⁾. Diese letztere Tatsache ist auch ein Grund, die Eucharistie in einer Doppelmaterie zu feiern²⁾.

Was unser Meister in kurzen, aber mystisch warmen Sätzen vorträgt, ist Zusammenfassung der Spekulation seiner Vorgänger. Bei Bonaventura ist die Symbolik der Brotzusammensetzung ähnlich vorgetragen³⁾; den schönen Gedanken von dem Feuerofen des Leidens und der Blutkelter des Kreuzes konnte Richard ebenfalls beim seraphischen Lehrer finden⁴⁾; den zweifachen Grund für das Doppelement der Eucharistie hatte ähnlich Petrus v. T.⁵⁾ formuliert; beim Aquinaten⁶⁾ sind Richards Gedanken, wenn auch nicht so zusammengruppiert, sämtlich zu finden; das Einteilungsschema nach fünf Gesichtspunkten hatte ebenfalls schon Thomas angewendet.

Mit anderem als Weizenbrot, das mit natürlichem Wasser angemacht ist, kann nach Christi Anordnung und kirchlichem Brauch die Eucharistie nicht konfiziert werden⁷⁾. Neben diesen positiven Gründen verweist unser Lehrer auch darauf, daß die Anordnung deswegen angemessen war, weil unter allen Getreidearten keine in höherem Grade der refectio dient, keine würdiger, nützlicher und allgemeiner ist.

Würde zum Weizenmehl, aus dem die Konsekrationsmaterie gebacken wird, anderes Mehl beigemischt in einer Menge, daß das Weizenmehl zur Natur des anderen Bestandteiles gezogen würde, oder in einer Menge, daß eine species media entstünde aus beiden Bestandteilen, so könnte damit nicht konfiziert werden, wohl aber, wenn der beigemischte

¹⁾ Den Gedanken entnimmt Richard dem Lombarden d. 11. c. 4.

²⁾ d. 11. a. 2. q. 1.

³⁾ d. 8. p. 2. a. 2. q. 1. ad 1. Es ist Augustinisches Gedankengut, das hier tradiert wird; für Augustin war Cyprian Vorlage. S. K. A d a m, Die Eucharistielehre des hl. Augustin S. S. 149. Vgl. auch Thom. d. 11. q. 2. a. 1. qc. 2.; dazu s. G r a b m a n n, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche, S. 269 ff.

⁴⁾ l. c. ad 4.

⁵⁾ d. 11. q. 2. a. 1.; vgl. l. c. ad 3.

⁶⁾ d. 11. q. 2. a. 1. qc. 1. 2.; l. c. qc. 2. gibt Thomas an: Causa autem institutionis multipliciter potest assignari: Prima ex parte usus sacramenti . . . Secunda ex effectu sacramenti . . . Tertia ex ritu celebrationis . . . Quarta ex significatione duplicis rei huius sacramenti . . . Quinta ex repraesentatione eius quod praecessit . . .

⁷⁾ d. 11. a. 2. q. 2. Ganz ähnliche Gedankengänge bei Peter v. T. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 1.; s. auch Bon. d. 11. p. 2. a. 1. q. 1. und Thom. d. 11. q. 2, a. 2. qc. 1.

fremde Bestandteil so geringer Quantität wäre, daß er die Natur des Weizenmehles nicht alterieren würde. Ob noch *materia consecrabilis* vorliegt, kann man aus den Akzidentien der Mischung erkennen¹⁾).

Ist Speltbrot zulässig zur Konfizierung der Eucharistie? Einige sagen, so belehrt uns Richard²⁾, der Spelt unterscheide sich nur akzidentell vom Weizen und sei daher zulässig zum hl. Zwecke. Andere bestreiten dies und behaupten eine spezifische Verschiedenheit. Thomas³⁾ und Petrus v. T.⁴⁾ hatten ebenso Speltbrot als geeignete Konsekrationsmaterie abgelehnt.

Wie schon oben (Nr. 1) angedeutet, nimmt die Erörterung der Azymenfrage einen weiten Spielraum bei den Scholastikern ein. Nach Richard⁵⁾ kann mit gesäuertem Brote konfiziert werden und wird tatsächlich von den Griechen so die Eucharistie bereitet. Unser Meister beruft sich auf Anselm⁶⁾ für seine Behauptung. Jedoch sündigen, so fährt er weiter, jene schwer, welche mit gesäuertem Brote konsekrieren — gemeint sind doch wohl bloß die Lateiner —, weil Christus ungesäuertes Brot benützte und Petrus, Christi Stellvertreter, den Brauch so hinterließ und endlich die hl. römische Kirche es noch so hält und zu halten vorschreibt. Konvenienzgründe entnimmt Richard aus Anselm⁷⁾ und Innozenz III.⁸⁾.

Richard hält also entschieden an der Gültigkeit der Konsekration mit gesäuertem Brote fest; freilich irren die Griechen gegen den Glauben, wenn sie behaupten, es könne mit ungesäuertem Brote nicht gültig konfiziert werden⁹⁾.

¹⁾ d. 11. a. 2. q. 2. ad 2. Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 1. ad 5. nimmt auch diese drei Möglichkeiten an; mit Bonav. d. 11. p. 2. a. 1. q. 4. ad 3. nimmt er den Geschmackssinn als Kriterium, ob noch konsekrationfähige Materie vorhanden. S. auch Thom. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 2.; Albertus M. d. 12. a. 7. quaest. 2.

²⁾ d. 11. a. 2. q. 2. ad 2.

³⁾ d. 11. q. 2. a. 2. qc. 1. ad 3.

⁴⁾ d. 11. q. 2. a. 2. qc. 1. ad 4.

⁵⁾ d. 11. a. 2. q. 3.

⁶⁾ Ep. de azymo c. 1. (Migne, P. L. 158. 541 f.)

⁷⁾ l. c.

⁸⁾ De sacro alt. myst. 1. 4. c. 4. (Migne, P. L. 217. 855.) Vgl. ebenso Albertus M. d. 12. a. 8. contra 4. 5. u. a. S. 1 Cor. 5. 8.

⁹⁾ d. 11. a. 2. q. 3. ad aliam part.

Bonaventura hatte weder die Frage der Gültigkeit der Konsekration mit ungesäuertem Brote berührt noch die Moralffrage, ob eine solche Konsekration sündhaft sei. Albertus M.¹⁾ hatte beide Fragen bejaht und die letztere auch für die Griechen, freilich gibt er über die Schwere der Sünde nichts an²⁾.

Die Differenzen der morgen- und abendländischen Kirche in Sachen der eucharistischen Materie erklärt Richard³⁾ wie Peter v. T.⁴⁾ daraus, daß zur Zeit des Papstes Leo wegen der häretischen Ebioniten die Kirche auf Eingebung des Hl. Geistes eine Zeit lang mit gesäuertem Brote zu konfizieren befahl, weil jene Häretiker behaupteten, man müsse zugleich mit dem Evangelium die Legalien halten und mit ungesäuertem Brote deswegen konfizieren; nach Aufhebung dieser vorübergehenden Maßnahme hätten die Griechen den Brauch beibehalten. Unsere Scholastiker behaupten also, es sei unter einem Papste Leo die Ausnahmeanordnung getroffen worden. Bonaventura⁵⁾ und Thomas⁶⁾ sagen nur, daß nach Papst Leo — sie meinen offenbar Leo IX. und sein Schreiben⁷⁾ an Kaiser Michael Cerularius und Leo Accidanus vom 2. September 1053 — die hl. Väter wegen der Ebioniten jene Maßnahme auf Eingebung des Hl. Geistes getroffen hätten. Die Fürsten der Scholastik bringen sonach die Einführung des gesäuerten Brotes als Materie des Altarssakramentes nicht in Zusammenhang mit einem Papste Leo, sondern nur den Bericht darüber. Die kleine Differenz in der Darstellung weist vielleicht auf die engere literarische Abhängigkeit Richards von Petrus.

Das Konsekrationselement für Christi Blut ist vinum de vite, und zwar ist jeder Wein dazu geeignet, solange die

¹⁾ d. 12. a. 8.

²⁾ Vgl. Thom. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 3.; Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 2.; Alexander v. Hales S. IV. q. 32. m. 3.

³⁾ d. 11. a. 2. q. 3. in fine.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ d. 11. p. 2. a. 2. q. 1.

⁶⁾ d. 11. q. 2. a. 2. qc. 3.; so auch Albertus M. d. 12. a. 8. Contra 7.

⁷⁾ Mansi XIX. 638. c. 5. Es tut dort allerdings Leo IX. der Kontroverse Erwähnung, aber auf die Ebioniten nimmt er nicht Bezug. Vgl. Le Quien, Dissert. VI, Damascen, n. 37. In Migne, P. G. 94. 398.

forma vini gewahrt bleibt¹⁾. Agresta, d. i. Saft unreifer Trauben, ist nicht konsekrationale Materie²⁾. In der Streitfrage, ob mit Trauben gültig konfiziert werden könne, findet unser Autor³⁾ die Meinung, welche dies bestreitet probabler; es müßten die Trauben ausgepreßt sein. Christus hat ja die Eucharistie nur mit einem Weine bereitet, der in forma potabili war.

Wein, der erst im Anfangsstadium zum Übergang in Essig ist, kann als Sakramentsmaterie noch benützt werden, nicht aber kompletter Essig⁴⁾.

Dem Wein ist bei der Eucharistiefeier Wasser beizumischen propter imitationem facti Christi et observantiam consuetudinis et praecepti ecclesiastici et significationem mysterii. Christus reichte der Landessitte gemäß seinen Jüngern gemischten Wein. Richard weist auch hin auf die bedeutsame Tatsache, daß Christi Seitenwunde Blut und Wasser entfloß — seit altchristlicher Zeit wurde übrigens sonst dieses Faktum typisch auf Taufe und Eucharistie gedeutet — und darauf, daß Petrus, der Teilnehmer am Abendmahl, den Brauch so der Kirche hinterließ. Die Symbolik der Wein- und Wasservermischung zeigt die Einigung Christi mit dem gläubigen Heilsvolk an⁵⁾; schon Cyprian hat übrigens diese auch bei den Scholastikern gangbare Deutung⁶⁾. Doch schöpft sie Richard aus dem Dekret⁷⁾.

Die Beimischung des Wassers ist indes nur de congruitate sacramenti⁸⁾. Tatsächlich mischen denn auch die Griechen kein Wasser bei und doch konsekrieren sie gültig. Freilich wäre (absichtliches) Unterlassen der Beimischung scharf

¹⁾ d. 11. a. 2. q. 4. 5.

²⁾ l. c. ad 2. Vgl. Thom. d. 11. q. 2. a. 3. qc. 3. ad 2.; Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 3. qc. 3.

³⁾ d. 11. a. 2. q. 5. ad 3.

⁴⁾ d. 11. a. 2. q. 5. ad part. al. ad 1. S. Bon. d. 11. p. 2. a. 1. q. 4. ad 2. u. in corp., Thom. d. 11. q. 2. ad 3. qc. 2. u. Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 3. qc. 2. begründen die Entscheidung unter Berufung auf Aristoteles Met. VII. c. 5.

⁵⁾ d. 11. a. 3. q. 1.

⁶⁾ Ep. 63, 12 u. 13.

⁷⁾ c. 7. D. 2. de cons.

⁸⁾ d. 11. a. 3. q. 1. ad 1. Vgl. Bon. d. 11. p. 2. a. 1. q. 3.

und ernstlich zu tadeln. — Andere Flüssigkeiten beizumengen wäre schwer sündhaft¹⁾).

Das beigemischte Wasser wird, wenn es bis zur Konsekration im Wein aufgegangen ist, vollständig in Christi Blut verwandelt. Es darf daher nur soviel Wasser beigemischt werden, daß mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß bis zur Wandlung der genannte Vorgang sich vollziehen kann²⁾. Geschähe die Beimischung von Wasser zu Wein nach gleichen quantitativen Teilen, so bliebe, da der Wein aktiver ist als das Wasser, die Weinspezies erhalten. Immerhin würde wegen der langsamen Umwandlung des Wassers in den Wein bloß der Wein konsekriert; geschähe die Vermischung nach virtuellem Gleichmaße, so würde eine *natura tertia* entstehen, die weder Wein noch Wasser wäre, freilich nur langsam; würde daher der Priester schon bald die Form aussprechen, so wäre eine Wandlung noch möglich. Bei längerem Warten jedoch würde aus den beiden Komponenten ein Drittes entstehen, und Brot und Wein blieben höchstens noch ganz vermindert und *secundum quid* erhalten³⁾).

Schließlich richtet unser Doctor an den Priester noch die Mahnung, nicht zuviel Wasser beizusetzen, damit das Wasser in die Natur des Weines überführt werden könne und so die Symbolik, das Hinüberführen des Volkes zu Christus, zum Ausdruck komme⁴⁾.

Trotz der Zweizahl der materiellen Elemente ist das Altarssakrament nur ein Sakrament. Die beiden Spezies bilden eine *unitas integrata ex pluribus relatis ad aliquid unum*, wie Richard in seiner präzisen Art sich ausdrückt.

¹⁾ Sehr strenge urteilt in diesen Dingen Bon. d. 11. p. 2. a. 1. q. 3. ad quaest. coinc. u. l. c. q. 4. ad 4. Ausführlich ist in der Frage auch Albertus M. d. 12. a. 9. ad quaest. 3. Vgl. Thom. S. th. III. q. 74. a. 7. ad 3.

²⁾ d. 11. a. 3. q. 3. Auch Thomas findet diese Ansicht verior (d. 11. q. 2. a. 4. qc. 1. ad 2.) als andere Meinungen. Albert l. c. ad 1. unterstreicht mit Nachdruck, daß dieses Wasser nicht als Materie, sondern nur aus symbolischen Gründen (*unio populi ad Christum!*) beigemengt werde.

³⁾ d. 11. a. 3. q. 5. Albertus M. d. 12. a. 9. 10. 11.; in drei umfangreichen Quästionen behandelt er die hier einschlägigen Fragen; s. besonders a. 9. ad 1. und ad quaest. 1.

⁴⁾ d. 11. a. 3. q. 2.; er verweist auf c. 13. X. 3. 41. Albertus M. d. 12. a. 9. ad quaest. 1., Thom. d. 11. q. 2. a. 4. qc. 4., Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 4. qc. 4. geben die gleiche Mahnung.

Sie beziehen sich beide auf eine *res significata non contenta*, d. h. Christi geheimnisvollen Leib, und auf eine *res significata et contenta*, d. h. Christus selbst. Die Doppelgestalten beziehen sich ferner als Zeichen und Ursache auf eine integrale, geistliche Erquickung, die nach Art der integralen, leiblichen Erquickung Speise und Trank in sich begreift; sie besteht nämlich in der Tränkung des Intellektes durch die Erleuchtung des Glaubens und in der Speisung des Affektes durch die Liebe. Eben um die Integrität dieser Erquickung anzudeuten, wollte der Heiland im Sakramente enthalten sein in der Form von Speise und Trank zur Andeutung des im Empfänger bewirkten Gnadeninhaltes, der auch eine integrale Einheit — gemeint ist die eben genannte Doppellabung der Seele — darstellt. Aus zwei Gestalten konstituiert sich so ein sakramentales Zeichen¹⁾.

Unser Lehrer betont also neben der einheitlichen Symbolisierung und der geschlossenen *in unum refectio spiritalis*, die gewöhnlich zur Begründung der *unitas* dieses Sakramentes angeführt werden²⁾, hier schon die reale Einheit des ganzen Christus unter jeder Gestalt.

Die Form der eucharistischen Konsekration kehrt in den verschiedenen Berichten des N. T.³⁾ in Varianten wieder. Doch sind für die Bereitung des Brotes die Worte: *Hoc est corpus meum* konstant. So erklärt denn Richard⁴⁾, daß *praecise* und wesentlich in diesen Worten die Konsekrationsform für das Brot bestehe.

Freilich würde der Priester schwer sündigen durch Unterlassung der unwesentlichen Teile als Verächter der Anordnung der Kirche und der Ehrfurcht vor dem Sakramente. Die Kirche hat diese Teile angeordnet, um das Sakrament zu ehren und den Empfänger desselben vorzubereiten.

¹⁾ d. 8. a. 1. q. 2.

²⁾ Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 31. m. 1.; Albertus M. d. 8. a. 13.; Bon. d. 8. p. 2. a. 2. q. 2.; Thom. d. 8. q. 1. a. 1. qc. 2. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 12. gibt den zuletzt von Richard angeführten Grund an dafür, daß die Eucharistie *simplicissimum et unum sacramentum* ist.

³⁾ Matth. 26, 26—29; Mark. 14, 22—25; Luk. 22, 19 f.; 1 Kor. 11, 23—25.

⁴⁾ d. 8. a. 3. q. 1.

Der Priester hat die Konsekrationsworte mit entsprechender Intention auszusprechen; er tut es in persona Christi und deswegen tritt seine eigene Person hier mehr zurück als in anderen Sakramenten, wie z. B. bei Taufe und Firmung; es ist eben dieses Sakrament das besondere Gedenkzeichen an den Einsetzer der Sakramente¹⁾.

Daß in der sakramentalen Form mehr ein verbum substantivum (est) als ein verbum operativum gewählt ist, entspricht dem Umstande, daß Christus ohne sich zu ändern durch Verwandlung der Brotsubstanz in seinem Leib hier zugegen wird²⁾. In diesen bisher erörterten Fragen über die sakramentalen Worte faßt sich Richard erheblich kürzer als z. B. Thomas³⁾ und der Tarentasianer⁴⁾.

Die tota difficultas quaestionis, wie Richard sich ausdrückt⁵⁾, ist in der Lösung der Frage, welchen Hinweis das Demonstrativpronomen hoc enthält⁶⁾. Auf die Behandlung dieses Problems haben die Scholastiker ein hohes Maß dialektischen Scharfsinns und sprachlogischen Könnens gewandt.

Es kann dieses hoc, so lautet der Einwand, nicht hinweisen auf die Akzidentien — diese sind nicht Christi Leib —, nicht auf die Brotsubstanz — auch von ihr kann nicht ausgesagt werden, sie sei der Leib des Herrn —, aber auch nicht auf Christi Leib selbst — dies würde voraussetzen, daß sofort nach Aussprechen des hoc Christus zugegen wäre. Wie ist die Schwierigkeit zu lösen?

Traditionsgemäß⁷⁾ bespricht nun unser Doctor die versuchten Lösungen. Der erste Lösungsversuch, wonach das hoc überhaupt keinen Hinweis enthalte, weil es bloß mate-

¹⁾ l. c. ad 1.

²⁾ d. 8. a. 3. q. 1. ad 2.

³⁾ d. 8. q. 2. a. 1. qc. 2. 3. 4.

⁴⁾ d. 8. q. 3. a. 1.

⁵⁾ l. c. in corpore.

⁶⁾ l. c. ad 5.

⁷⁾ Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 33. m. 3. a. 2. § 1.; Albertus M. d. 8. a. 6. ad quaest. 1.; Thom. d. 8. q. 2. a. 1. qc. 4. ad 1.; S. th. III. q. 78. a. 5.; Bon. d. 8. p. 2. a. 1. q. 1.; Petrus v. T. d. 8. q. 3. a. 1. ad 3. S. auch Innozenz III. De sacr. alt. myst. l. 4. c. 17. (Migne, P. L. 217. 868), Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 258 b. Vgl. Kattum S. 54 ff.

rialiter als Christi Wort referiert wird, wird gleich abgelehnt¹⁾ mit Ablehnung seiner Grundlage, als habe Christus diese Worte vorgetragen unter Hinweis auf seinen schon sakramental vorhandenen Leib (s. oben Nr. 1). Den Grund, mit dem Thomas²⁾ diese Auffassung zurückwies, anerkennt der Franziskaner nicht als stichhaltig. Der Aquinate meinte nämlich, daß bei einer bloß materiellen Rezitation der Worte keine Applikation auf die vorliegende Materie und deswegen auch keine Konfizierung derselben statthaben könnte. Richard findet dies ganz wohl möglich; so gut wie die Worte Christi im Munde eines anderen die Herzen der Hörer bewegen, ebenso hätte der Herr anordnen können, daß der Priester durch bloße Rezitation der Worte konfizieren könnte, wenn er nur die Beziehung der narratio selbst auf die Materie dabei intendierte.

Nach einer zweiten Meinung soll hoc hindeuten auf das durch das Brot Angedeutete, so daß der Sinn wäre: hoc i. e. significatum per hanc hostiam est corpus meum. Richard lehnt auch diese Ansicht mit Recht ab. Es würde, so meint er, in diesem Falle weder das zukünftige noch gegenwärtige Dasein Christi unter der Brotsgestalt angedeutet, auch nicht die Verwandlung der Substanz in den Leib des Herrn und schließlich scheine diese Deutung den Irrtum jener zu begünstigen, welche lehrten, Christus sei in diesem Sakramente nur gegenwärtig wie in einem Zeichen. Petrus v. T.³⁾ hatte die Ansicht ähnlich abgelehnt, desgleichen Thomas⁴⁾, der sie geradezu als häretisch bezeichnete.

Auch einem dritten scharfsinnigen Lösungsversuch zollt unser Lehrer seinen Beifall nicht. Dieser Versuch geht aus vom logischen Zusammenhang des hoc mit den anderen Satzteilen und der Bedeutung des ganzen Satzes als Konsekrationsform. Die Formel habe diesen Sinn: Illud quod est contentum sub hoc specie est corpus meum. Die Signifikationen aller Teile jenes Satzes — also auch des hoc — be-

¹⁾ So schon Petrus v. Poitiers Sent. 1. 5. c. 11 ff. (Migne, P. L. 167, 1662). Vgl. auch Bon., Thom., Petrus v. T. u. a. II. cc.

²⁾ S. th. III. q. 78. a. 5.; d. 8. q. 2. a. 1. qc. 4 ad 1.

³⁾ l. c.

⁴⁾ l. c.

ziehen sich nämlich auf jenen Augenblick, wo das Aussprechen desselben vollendet ist; in diesem Augenblicke ist nun Christi Leib unter der Spezies zugegen, da in diesem Augenblicke der Satz bewirkt, was er bedeutet. Es ist nämlich diese enuntiatio — ein Gedanke, den Alexander v. Hales¹⁾ erstmals sehr klar formuliert — nicht bloß signifikativ, sondern auch operativ. — Im wesentlichen ist die hier vorgelegene Ansicht Albert dem Großen²⁾ eigen, insofern dieser Theologe auf den genannten logischen Zusammenhang und die Bedeutung des Satzganzen der Konsekrationsform bestimmenden Nachdruck legt; in der von Richard referierten Form findet sich der Gedankengang bei Albert nicht.

Richard führt folgende Begründung der Vertreter der dritten Lösung an dafür, daß der Hinweis des Pronomens hoc tatsächlich auf den angedeuteten Augenblick bezogen werden muß: Auf jenen Zeitpunkt beziehen sich Teile eines Satzes, auf welchen sie sich beziehen als Teile desjenigen Satzes, in den der erste Satz konvertiert wird. Der oben angeführte Satz wird aber so konvertiert: Corpus meum est hoc, quod est contentum sub hac specie. In diesem Umkehrungssatz bezieht sich aber zweifellos der Hinweis des Pronomens auf den letzten Augenblick der Vorbringung des Satzes; also hat das Pronomen auch im ersten Satz die gleiche zeitliche Beziehung.

Richard tritt nun in eine Kritik dieser Theorie ein. Er erklärt, die Signifikation eines vorgetragenen Satzes setzt sich zusammen aus den Signifikationen der einzelnen nacheinander vorgetragenen Teile des Satzes, welche Signifikationen derjenigen des Ganzen vorausgehen. Das Fürwort hoc hat also eine Bedeutung schon, bevor der Satz vollendet ist, es zeigt etwas Gegenwärtiges oder Zukünftiges an und wartet mit seinem Hinweis nicht bis zum Augenblick, wo der ganze Satz vollendet ist³⁾. Weiter macht Richard darauf

¹⁾ Alexander v. Hales l. c.; Bonvaentura l. c. hat diesen Gedanken seines Lehrers von der einzigartigen Stellung des Konsekrationsatzes besonders lichtvoll hervorgehoben.

²⁾ d. 8. a. 6. ad quaest. 1.; d. 10. a. 7: hier erörtert er die Frage, wann der oratio prolata ihre Wirkkraft zuteil wird (ad quaest.); de euch. d. 6. tr. 2. c. 2. n. 11.

³⁾ Gerade dies, was hier Richard ablehnt, hatte Albertus behauptet: de euch.

aufmerksam, daß nach dem angegebenen Lösungsversuch der Grund für die Wahrheit der zur Diskussion stehenden oratio das Gegenwärtigsein von Christi Leib unter der Brots-gestalt wäre, während doch durch die Wahrheit der oratio erst Christus sakramental zugegen ist; auch ist in der Ordnung der Natur die Vollendung des Aussprechens der Form früher als das Gegenwärtigsein des sakramentalen Christus. Endlich zeigt Richard, daß die oben gegebene Satzumkehrung nach den Regeln der Sprachlogik nicht richtig ist. Wenn nämlich ein Satz in seinem Subjekte selbst wieder einen Satz in sich begreift — und dies ist oben der Fall: *Illud quod est contentum . . . est corpus meum* —, so muß die Einschließung wieder im Subjekt des Umkehrsatzes erscheinen; die Umkehrung des genannten Satzes lautet also richtig: *Illud quod est corpus meum continetur sub hac specie*²⁾.

Als vierten Lösungsversuch gibt Richard den des Aquinaten³⁾. Dieser hatte erklärt, daß das *hoc* nichts Bestimmtes anzeige, sondern nur unbestimmt auf den unter den Akzidentien verschlossenen Wesensinhalt hinweise. Richard macht dagegen geltend, daß nichts Unbestimmtes wahr ist, außer es wird durch etwas Bestimmtes verifiziert. Dies gilt auch für die Signifikation des *hoc* in unserem Falle. Das Bestimmte, was das Pronomen hier anzeigt, kann weder das Brot noch Christi Leib sein, letzteres nicht, weil sonst vor Vollendung des Aussprechens der Form die Transsubstantiation gescheehn wäre.

Wie löst nun Richard selbst die Schwierigkeit? Er nimmt die ältere Unterscheidung einer *demonstratio ad intellectum* und einer solchen *ad sensum* zu Hilfe⁴⁾. Das *hoc* zeigt etwas an, was Objekt des Intellektes, und etwas, was

d. 6. tr. 2. c. 2.: *Et hoc est quod dixerunt quod una pars (sc. significationis) expectat aliam; et quando totum dictum est, totum factum est.*

¹⁾ Richard verwendet also die Regeln der Aristotelischen Antistrophe: vgl. Anal. pr. I. 2. 3., s. dazu c. 13. 32. a. 29 ff. c. 17. 36. b. 15 ff. II. 1. 53. a. 3 ff. Gerne hat der Halesianer solch sprachlogische Erörterungen eingeflochten.

²⁾ d. 8. q. 2. a. 1. qc. 4.; S. th. III. q. 78. a. 5. Es lehnt die Ansicht des doctor communis auch Thomas v. Straßburg ab (d. 8. a. 2. ad 3.) *salva istius sanctissimi doctoris reverentia et sanctitate.*

³⁾ Nach Petrus v. T. d. 8. q. 3. a. 1. ad 3. hätte schon Richard v. St. Viktor diese Unterscheidung gemacht in seinem Werke *de trinitate*. Wir konnten das Zitat dort nicht finden.

Objekt des Sinnes ist; das Erstere wird direkt, das Letztere indirekt angedeutet, so daß der Sinn des *hoc* dieser ist: Dies d. h. etwas unter dieser sinnlich wahrnehmbaren Spezies. Dabei wird aber die Existenz unter der wahrnehmbaren Spezies nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt beschränkt, vielmehr kann das durch das Pronomen *hoc* Angezeigte verstanden werden als unter der Spezies jetzt schon oder in naher Zukunft gegenwärtig. Durch die Präsensform *est* kann der Hinweis des *hoc* so wenig auf die Gegenwart beschränkt werden wie durch ein *Verbum* im Futur ein *Terminus* in der Hinsicht festgelegt werden kann, daß er bloß für eine zukünftige Sache supponieren könnte¹⁾. Sonach ist der Sinn der Worte, die der Priester in Christi Person ausspricht, der: *Aliquid sub hoc specie praesens vel de propinquo futurum est corpus meum*. So genommen ist der Satz schlechthin wahr; denn wenn er auch für den ersten Teil der Disjunktion nur nach dem Sprachgebrauch wahr ist, gemäß welchem man von einer nahe bevorstehenden Sache schon im Präsens spricht²⁾, so ist er doch mit Rücksicht auf den zweiten Teil der Disjunktion *ex vi locutionis* richtig. Ein disjunktiver Satz ist ja schon schlechthin wahr, wenn nur der eine Teil desselben wahr ist. Der indefinite oder partikuläre Satz ist schlechthin wahr, mag das Prädikat welchem immer vom Substantiv vertretenen Dinge zukommen. — Diese letzte Bemerkung Richards richtet sich nochmals gegen den Aquinaten, der ja den Konsekrationssatz als indefinit betrachtete und dem Subjekt darin einen unbestimmten Inhalt gab, was nach Richard nicht angeht.

Die von Richard vertretene Auffassung deckt sich im großen und ganzen mit der von Petrus v. T. an vierter Stelle wiedergebenen³⁾; freilich hat der Tarentasianer ihr

¹⁾ Unser Lehrer beruft sich für seine Ausführungen auf den Grammatiker Donatus.

²⁾ Das Beispiel hiefür wählt Richard nicht sehr glücklich; man kann nach dem Sprachgebrauch sagen: *aqua statim convertenda in aerem dicitur aer* usw. Alexander macht auch schon auf diesen Sprachgebrauch aufmerksam d. 33. m. 2. § 1; wenn man z. B. sage: *Ego bibo*, so sei dies gemeint nicht für die Zeit des Aussprechens, sondern für die nahe Zeit, wo der Betreffende wirklich trinkt.

³⁾ d. 8. q. 3. a. 1. ad 3.: *unde respectu eius potest designari (sc. „hoc“) per modum praesentialitatis, ut dicatur hoc est corpus meum i. e. contentum*

noch nicht die scharfe Fassung gegeben wie unser Franziskaner.

Skotus hat die Darlegungen seines Ordensgenossen nicht gelten lassen¹⁾. Er argumentiert gegen ihn mit dem von Richard selbst aufgestellten Grundsatz, daß das Pronomen *hoc* im Augenblicke seiner *prolatio* schon auf etwas hinweisen müsse; das treffe streng genommen auch bei unserem Autor nicht zu.

Nach dieser eingehenden Behandlung der Konsekrationsform für das eucharistische Brot wendet sich Richard der *forma vini* zu²⁾. Er berichtet über zwei Auffassungen; nach der einen besteht die Form präzise in den Worten: *Hic est calix sanguinis mei*, die andere Meinung hält die ganze bekannte Form für wesentlich. Erstere Ansicht teilten Bonaventura³⁾ und Petrus v. T.⁴⁾, letztere Anschauung vertrat Thomas⁵⁾ mit der auch von Richard mitreferierten Begründung, daß die folgenden Zusätze Bestimmungen des Prädikates darstellten.

Viel besprochen war die Frage, ob mit den übrigen, in der Bibel überlieferten Formeln der Wein konsekriert werden könnte. Nach den einen — Thomas⁶⁾ gehört dazu — ist dies nicht der Fall, weil die Evangelisten gar nicht beabsichtigten, hier eine Konsekrationsform zu tradieren, sondern nur historisch den Hergang des Abendmahles erzählen wollten. Andere — Petrus v. T.⁷⁾ ist ein Vertreter davon — halten dafür, daß jede von den Aposteln und Evangelisten hinterlassene Form zur gültigen Konsekration genüge; Richard

sub hoc specie: vel futuritionis, ut dicatur hoc est corpus meum i. e. illud in quod hoc est transmutandum. Fit autem demonstratio in utroque sensu, non pro tempore in quo profertur, sed pro quo profertur i. e. pro instanti transmutationis.

¹⁾ Op. Ox. d. 8. q. 1. n. 13.

²⁾ d. 8. a. 3. q. 2.

³⁾ d. 8. p. 2. a. 1. q. 2.

⁴⁾ d. 8. q. 3. a. 2.

⁵⁾ d. 8. q. 2. a. 2. qc. 1.; S. th. III. q. 78. a. 3.

⁶⁾ Sent. l. c. ad 1.; S. th. l. c.

⁷⁾ d. 8. q. 3. a. 2. ad 7.

⁸⁾ d. 8. a. 2. q. 2. ad 9. Richard hält seine eigene Meinung nicht pietätvoll zurück, wie P. Minges, Skotistisches bei Richard v. Mediavilla, S. 303 meint. Bon. d. 8. p. 2. a. 1. q. 2. wagt keine Entscheidung zu treffen.

stimmt dem unbedenklich zu⁸⁾; es würden ja sonst die Griechen nicht konfizieren, was falsch ist.

In der Lösung der Einwände gibt unser Lehrer sodann eine sinngemäße Erläuterung der Konsekrationsform, die er am Schlusse der Quästion zusammenfaßt¹⁾.

In einer kurzen Quästion²⁾ erklärt unser Doctor, daß die eine Form unabhängig von der anderen wirksam sei; denn jede der besprochenen Formen ist für sich komplett. Auch darauf verweist Richard³⁾, daß es bei einer gegenteiligen Annahme ja gar nicht wahr wäre, wenn der Priester in Christi Person spricht: Dies ist mein Leib. Zudem wird auch schon nach der ersten Wandlung adoriert⁴⁾.

b) Die Transsubstantiation

Der adäquate Terminus⁵⁾ für das Geheimnis der Wesensverwandlung in der Eucharistie ist in der Zeit, wo unser Meister kommentierte, längst Gemeingut aller Theologen gewesen.

Die volle Ausschöpfung des Begriffes war dem hl. Thomas gelungen. Richard hat die thomistische Auswertung in die Franziskanerschule eingeführt.

Von einigem Interesse ist es, wie Richard die Tatsächlichkeit der Transsubstantiation dartut. Er wendet sich zunächst gegen eine Ansicht, von der Innozenz III.⁶⁾ berichtet, wonach die eucharistische Wandlung nach Art der grammatikalischen Flexion als eine bloße Abfolge von Zu-

¹⁾ d. 8. a. 3. q. 2. ad 9. 3. S. Bon. d. 8. p. 2. a. 1. q. 2. ad 11. 12.; Petrus v. T. d. 8. q. 3. a. 2. ad 10. 11.; Thom. d. 8. q. 2. a. 2. qc. 1. 2, 3. 4.; Albertus M. d. 8. a. 7. gibt eine sehr eingehende Erläuterung.

²⁾ d. 8. a. 3. q. 4.

³⁾ l. c. Contra. Vgl. d. 8. a. 2. q. 2.: Dort wird bei Beantwortung der Frage, was zu geschehen habe, wenn ein Priester die hl. Messe nicht vollenden könne, vorausgesetzt, daß auch schon eine Form allein wirksam sei.

⁴⁾ Vgl. dazu Alexander v. Hales q. 34. m. 4. a. 1.; Albertus M. d. 8. a. 8., de euch. d. 6. tr. 2. c. 1.; Thom. d. 8. q. 2. a. 4. qc. 1.; S. th. III. q. 78. a. 6.; besonders Petrus v. T. d. 8. q. 3. a. 4. Bonaventura behandelt die Frage nicht eigens (S. Kattum, S. 78⁴⁸⁾, Richard erörtert die Sache am kürzesten.

⁵⁾ Zur Geschichte des Ausdruckes transsubstantiatio kommen vor allem in Betracht: H. Denifle, Luther und Luthertum, Mainz 1906, 1. Bd. 2. Aufl., S. 614 ff., Gillmann in einer Reihe von Artikeln im Katholik: 1908 II 417—24; 1910 II 77; 1912 II 73—76; vgl. auch Katholik 1914 I 305¹; 1915 I 391²; ders., Zur Sakramentenlehre des Wilh. v. Auxerre, S. 24, J. de Ghellinck, A propos du premier emploi du mot „Transsubstantiatio“, Recherches de science religieuse 1911, 466—69 und 570—72; 1912, 255—59.

⁶⁾ De sacr. alt. myst. l. 4. c. 20. (Migne, P. L. 217, 870).

ständen betrachtet wurde. Weiter weist er traditionsmäßig¹⁾ eine Art Konsubstantiationstheorie ab. Thomas²⁾ hatte gegen diese Lehren mit spekulativen Gründen argumentiert zugunsten der Verwandlung.

Richard findet indes in der thomistischen Argumentation einige Schwächen; er will sich daher mehr auf positive Begründungen stützen. Er findet solche in dem *ut fiat corpus et sanguis* des Meßkanons und darin, daß Christus sagte: *Hoc est corpus meum*, nicht *hic est corpus meum*³⁾.

Gegen die Theorie der Konsubstantiation, der Lehre vom Zusammenbestehen von Brot- und Leibsubstanz, wendet er ein, daß bei Annahme dieser Ansicht der Priester nach Sumption der sakramentalen Gestalten nicht mehr nüchtern wäre und daher nicht öfter denn einmal des Tages zelebrieren dürfte, was tatsächlich nicht der Fall ist⁴⁾.

¹⁾ Gegen die Lehre der Konsubstantiation und Impanation (vgl. dazu J. Schnitzer, Berengar v. Tours. Sein Leben und seine Lehre, München 1890, S. 318 ff.) nehmen auch die großen Lehrer regelmäßig noch Stellung: Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* I. 2. p. 8. c. 9. (Migne, P. L. 176. 468), Wilhelm v. Auxerre *S. aur. fol.* 257; Alexander v. Hales *S. IV. q. 38. m. 2.*; Albertus M. d. 11. a. 1. 2. 8.; Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1.; Bon. d. 11. p. 1. q. 2.; Thom. d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 75. a. 2.; Duns Skotus *Op. Ox.* d. 11. q. 3. n. 1 ff. Ob zu Zeiten der großen Scholastiker die Frage noch aktuell war, erscheint fraglich; man hat wohl im Anschlusse an die Sentenzen des Lombarden d. 11. c. 2. traditionsmäßig mit diesem Problem sich beschäftigt. Der Dominikaner Johannes Quidort v. Paris († 1306) hielt die Lehre von der Gegenwart Christi durch Transsubstantiation und vom subjektlosen Verbleiben der Akzidentien nicht für zum Glauben gehörig; vgl. *Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris: De modo existendi corpus (!) Christi in Sacramento altaris*, Londini 1686, S. 85. Er vertritt dann die Impanationslehre, indem er von einer *pancitas assumpta* (sc. a Christo) redet S. 91. Joh. Quidort behauptet, daß auch „moderne Doktoren“ seiner Ansicht seien. — Vgl. zur Schrift Quidorts und ihrer Würdigung M. Grabmann, *Studien zu Johannes Quidort von Paris* O. Pr. (S.-B. d. Bay. A. d. W. Philos.-philol. u. hist. Kl. Jahrg. 1922 3. Abh.), S. 13 ff. S. 15 Anm. 1 druckt Grabmann den Prolog einer anonymen Gegenschrift (Clm. 15801 fol. 1r—50r) ab, der zu ergeben scheint, daß Johannes mit seiner Erklärungsweise des Dogmas in der Tat nicht allein steht.

²⁾ d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 75. a. 2. Vgl. Bon. d. 11. p. 1. a. un. q. 1.; Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1.

³⁾ Vgl. dazu auch d. 8. a. 1. q. 1. ad 4.: *talis conversio probari potest per rationem supra fidem fundatam.*

⁴⁾ Diese wenig beweiskräftige Begründung hat z. B. auch Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1. Contra 1.; Thom. d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1. Contra 2.; selbst der kritische Skotus d. 11. q. 3. n. 13. läßt sie gelten. Diese doch nur auf positiv kirchliche Vorschrift sich gründende Argumentation in einer dogmatischen Frage scheint von Kanonisten ausgegangen zu sein. So hat sie nach Gillmann, *Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl* nach Petrus Cantor in: *Katholik* 1915 I S. 389³ auch Guido von Baysio († 1302) Rosar. c. 1. n. 3. D. II. de cons., ed Lugdun. 1549, f. 383 d.

Mit einer innigen religiösen Feierlichkeit faßt er seinen Glauben zusammen: Es ist zur Frage zu sagen, daß die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes des Herrn und die Substanz des Weines in die des Blutes Christi verwandelt wird; denn daran hält fest die gemeinsame Ansicht der Theologen, und zwar mit Recht; es stimmt dies auch überein mit dem heiligsten christlichen Glauben, mit der Hl. Schrift und der Entscheidung der Kirche¹⁾.

Richard vergißt nicht zu betonen, daß die Auffassung, wonach Christus gerade durch Verwandlung gegenwärtig wird, den Häretikern weniger Angriffsflächen biete²⁾.

Die Möglichkeit der Transsubstantiation wurzelt, wie unser Doctor nicht müde wird zu unterstreichen, in der Allmacht Gottes bzw. in der völligen Obödienz der Kreatur gegenüber dem Schöpfer. Die starke Betonung der Macht Gottes zeigt sich besonders in Erörterungen über gewisse Möglichkeiten in der Transsubstantiation, über die noch zu handeln sein wird³⁾. Im Anschlusse an eine Stelle im Dekret⁴⁾ weist er mit vielen Scholastikern⁵⁾ auf die Schöpfung und die jungfräuliche Geburt des Herrn als Erweisen göttlicher Macht hin.

Wie bestimmt nun unser Franziskaner näherhin die Transsubstantiation? Er bestimmt sie als Verwandlung der ganzen Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi, und zwar so, daß die Materie in die Materie und die Form in die Form sich wandelt. Allerdings wird die Form des Brotes

1) Er verweist auf c. 35. u. 55. D. 2. de cons.

2) d. 11. a. 1. q. 1. ad 3. S. Albertus M. de euch. d. 3. tr. 3. c. 1. n. 4. Er hält die Auffassung der Konsubstantiation wenn auch nicht für häretisch, so doch für valde incauta et haeresi valde vicina, Thomas d. 11. q. 1. a. 1. qc. 1. nennt sie impossibilis et haeretica. Unser Autor scheint nach all dem Gesagten diese strenge Zensur ihr nicht erteilen zu wollen, wenn er auch offenbar sie nicht für irgendwie probabel hält. — Skotus Op. Ox. d. 11. q. 3. n. 5. 7. kritisiert die Beweisführung des Aquinaten für die Gegenwart Christi durch Transsubstantiation; an der Gegenwart durch die substantiale Wandlung hält er aber auf Grund der kirchlichen Autorität entschieden fest. Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Skotus, S. 381.

3) d. 10. a. 3. q. 1. 2.; d. 11. a. 1. q. 1. ad 3.

4) c. 69. D. 2. de cons.

5) Vgl. Bon. d. 10. p. 2. a. 1. q. 1. 2.; Thom. S. th. III. q. 75. a. 4.; Petrus von Tarentaise d. 11. q. 1. a. 5. Contra 1. S. Ambrosius, De myst. c. 9. n. 52. und De sacr. c. 4. n. 15.

nicht in jene Form verwandelt, durch welche der Leib sein komplettes Sein empfängt, die *anima intellectiva*, sondern in die *forma corporea incompleta*, durch welche der Leib ein inkomplettes Sein hat auf der Stufe der Körperlichkeit. Gott hätte zwar anordnen können, daß sein Leib gegenwärtig würde durch Verwandlung der Form bzw. der Materie des Brotes allein, wie die Einwände dartun, er wollte aber eher anordnen, daß dies geschehe durch die Wandlung der ganzen Brotsubstanz; denn es war angemessener, daß die ganze Substanz des Leibes Christi durch Wandlung von Materie und Form des Brotes, als daß an sich und primär bloß die Form des Leibes und nur durch Konkomitanz die Materie desselben gegenwärtig wäre, bzw. umgekehrt¹⁾.

An der Formulierung Richards ist beachtenswert, daß gegenüber Bonaventura, der großen Ordensautorität, die Verwandlung nachdrücklich als eine substantielle hervorgehoben wird durch strenge Anwendung der aristotelischen Lehre von Materie und Form, der Konstitutiven der Substanz, auf die Wandlung. Der seraphische Lehrer hatte im allgemeinen von einem Übergang des ganzen Brotes *secundum substantiam* in Christi Leib gesprochen und dabei sich gegen jene gewandt, welche ein Zurückbleiben der Materie oder der Form des Brotes supponieren wollten als Operationsbasis für die nachherige Tätigkeit der Gestalten²⁾. Die Frage, in was denn die Form des Brotes sich wandle, hatte sich Bonaventura nicht gestellt, während gerade diesen Punkt Richard klar herausstellte. Dabei hatte er die Möglichkeit einer Verwandlung bloß der Form in die Form bzw. der Materie in die Materie zugegeben; eine solche Wand-

¹⁾ d. 11. a. 1. q. 2. In seiner *Disputatio de gradibus formarum* Clm 8723 kommt Richard auf die Frage der Wandlung der *forma corporeitatis* zu sprechen, wo er sich gegen den Einwand verteidigt, als würde durch die Annahme einer körperlichen Form die von Christus eingesetzten Konsekrationsworte als unzutreffend behauptet. fol. 202 r: *Nec posui hanc ultimam solutionem, quia velim dicere, quod substantia panis convertatur in totum id, quod est de virtute humanae naturae in Christo, quia non convertitur in animam intellectivam, sed convertitur in ipsum corpus, sed quod dicitur compositum ex materia et forma corporeitatis. Tamen in sacramento totus est Christus quia anima per concomitantiam ibi est.* Vgl. auch *Sent. II. d. 17. a. 1. q. 5.*

²⁾ d. 1. p. 1. q. 1.

lung würde genügen, daß Christus ganz im Sakrament zu- gegen sei¹⁾).

Entschieden hatte sich Richard gegen die zu seiner Zeit schon auftauchende Behauptung gewandt, als seien Materie und Quantität real identisch; die Folge wäre gewesen, daß bei der Eucharistie, weil eben die Quantität erhalten blieb, von einer totalen Wandlung keine Rede hätte mehr sein können. Mit Berufung auf Aristoteles, die Vernunft und die Erfahrung bekämpft unser Lehrer jenen Irrtum und damit die Konsequenz für die Eucharistie²⁾).

Wie schon bemerkt, stellt Richard wie der Aquinate³⁾ die Transsubstantiation unter den Gesichtspunkt der Substanz. Freilich geht Richard in der Lösung des Problems, in was die substanzielle Form des Brotes sich wandelt, einen anderen Weg, da er die Pluralität der Formen⁴⁾ vertritt. Nach Thomas wird die Form des Brotes in die Form des Leibes Christi verwandelt — d. h. in die intellektive Form, inso weit diese das körperliche Sein verleiht⁵⁾. Schon Petrus von Tarentaise, der sonst sich gerne an seinen großen Ordensgenossen anschließt, scheint hier sich mehr an die franziskanische Auffassung anschließen zu wollen, wenn er von einer Wandlung der *forma panis* in eine *forma corporalis complexionis sive mixtionis* spricht⁶⁾. Skotus hatte selbst-

1) d. 11. a. 1. q. 2. ad 3. Durandus de St. P. d. 11. q. 3. hatte salvo meliori iudicio die Ansicht vertreten, daß die Wandlung der Brotsubstanz in den Leib so geschieht, quod corrupta forma panis materia eius fit sub forma corporis Christi subito et virtute divina sicut materia alimenti fit sub forma nutriti virtute naturae.

2) d. 11. a. 1. q. 2. ad 4. In Quodlib. 2. q. 14. behandelt R. expresse die Frage: Utrum quantitas dicat rem aliquam ultra substantiam, cuius est quantitas, loquendo de re absoluta. Hier bildet der Hinweis auf die Tatsache, daß in der Eucharistie die Quantität des Brotes ohne dessen Substanz zurückbleibt, das erste Argument. Ockham lehrte bekanntlich gerade bei der Lehre von der Eucharistie (d. 4. q. 4.), quod quantitas non dicit aliquam rem absolutam vel rem respectivam aliam a substantia et qualitate; die Nominalisten folgten ihm hierin. Schon in dem error 139., der von Stephan Tempier verurteilt wurde (s. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. I. p. 551), ist offenbar die Identität von Substanz und Quantität bei Körpern vorausgesetzt.

3) d. 11. q. 1. a. 1—4.; S. th. q. 75. a. 3—8.

4) S. besonders seine schon genannte Disputatio de gradibus formarum.

5) S. th. III. q. 75. a. 6. ad 2.

6) d. 11. q. 1. a. 1. qc. 2; Dionys der Kartäuser d. 11. q. 1., der sehr eingehend die Tradition in diesem Punkte zusammenstellt, sagt zu Richards Darlegung: Circa cuius verba est obscuritas magna, quia videtur duas substantiales

redend im Sinne seines Ordensgenossen von Mediavilla unterschieden¹⁾.

Bei Erörterung der Verwandlung der Elemente der eucharistischen Materie taucht die Frage auf, ob bei der Konsekration des Weines — dieser selbst ist analog dem Brote in Betracht zu ziehen bei der Transsubstantiation — das beigemischte Wasser in Christi Blut konvertiert wird. Wie schon oben (Nr. 2) dargetan wurde, nimmt unser Lehrer dies an, vorausgesetzt, daß bis zum Konsekrationsmoment sich das Wasser in den Wein gewandelt hat²⁾.

Nach dem bisher Erörterten ist von selbst klar, daß eine Annihilation der Brotsubstanz bei der Verwandlung nicht stattfindet. Es behandelt denn auch unser Doctor diese Frage ziemlich kurz³⁾. Obwohl, so meint er, nach der Überführung der Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi nichts von der ersteren zurückbleibt, so liegt doch keine Annihilation vor, weil die Substanz des Leibes Christi, insoferne in sie die Brotsubstanz verwandelt wurde, ein Etwas ist. Auch Thomas⁴⁾ hatte mit dem Grundgedanken argumentiert, daß das Ziel des Vorganges der Wandlung ein Etwas sei, daher sei auch keine Annihilation gegeben. Bonaventura⁵⁾ hatte in seiner mystisch innigen Art weniger begrifflich erörtert, als vielmehr den Gesichtspunkt einer *mutatio in meliorem statum* geltend gemacht.

Gelegentlich erwähnt Richard, daß so wenig wie von einer *annihilatio*, so auch nicht von einer Mehrung der Sub-

ponere formas in corpore Christi. Similiter, circa verba Petri (sc. de Tarentasia) obscuritas oritur.

¹⁾ Op. Ox. d. 11. q. 3. n. 25 ff.

²⁾ d. 11. a. 3. q. 3. Auch der Aquinate hält an der Verwandlung fest d. 11. Expos. textus. Vgl. Bon. d. 11. p. 2. dub. 5.; Albertus M. d. 12. a. 11.; Alexander v. Hales S. IV. q. 32. m. 2. a. 3.; Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 4. qc. 2. ad 2.

³⁾ d. 11. a. 1. q. 3.

⁴⁾ d. 11. q. 1. a. 2. qc. 1. in corp. u. ad 3.

⁵⁾ d. 11. p. 1. q. 3. Vgl. Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 2.; er bemerkt zusammenfassend, die Brotsubstanz werde nicht annihilirt *tum ex parte causae transmutationis, quia virtute Divina fit transmutatio, quae non est causa deficiendi: tum ex parte termini, in quem fit transmutatio, quia quod in melius transmutatur, non annihilatur: tum ex parte finis ad quem sacramentum ordinatum est, cui nulla accrescit utilitas, si panis annihilatur: tum ex parte rei contentae, in quam nisi transiret panis substantia, nunquam inciperet esse sub sacramento.*

stanz des Leibes Christi gesprochen werden kann. Eine Mehrung sei wohl möglich bei einer *conversio*, die durch eine *unio*, nicht aber einer solchen, die durch *transsubstantiatio* erfolgt¹⁾.

Die Scholastiker haben wohl erkannt, daß die *Transsubstantiation* als einzigartige übernatürliche *Mutation* anzusehen sei. Viele Schwierigkeiten, die man gegen das Geheimnis der Wandlung geltend machen könnte, entkräften sie mit dem Hinweis darauf²⁾.

Richard stellt sich die Frage, ob die eucharistische Substanzwandlung eine Veränderung sei (*mutatio*)³⁾. Den drei Veränderungsarten in der Natur, so führt er etwa aus, entsprechen in der Übernatur ebenfalls drei *mutationes*; der *generatio* entspricht die *creatio*, der *corruptio* die *annihilatio*, der *alteratio ex subjecto in subjectum* i. e. *ex ente in actu in ens in actu* korrespondiert die *mutatio ex ente in actu secundum se totum in aliud ens actu*, z. B. die sakramentale *Transsubstantiation*. Die letztere ähnelt unter den natürlichen Veränderungen dritter Art jener, durch welche die Nahrung in den Körper übergeht. Freilich sind große Unterschiede zwischen beiden Veränderungen. Bei der genannten natürlichen Veränderung tritt eine Mehrung der Substanz des Körpers ein, in dem sie vor sich geht, während bei der übernatürlichen *mutatio* eine derartige Mehrung der Substanz, in die verwandelt wird, nicht statt hat. Bei der erstgenannten Veränderung bleibt wie bei allen natürlichen *Mutationen* die Materie erhalten, in der zweiterwähnten hingegen bleibt von der Brotsubstanz weder Materie noch Form zurück, und so ist bei der *Transsubstantiation* nicht ein

¹⁾ d. 11. a. 1. q. 1. ad 2. Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 38. m. 4. a. 3.; Bon. d. 11. p. 1. q. 1. ad 3.; Albertus M. d. 11. a. 5.

²⁾ Vgl. z. B. Alexander v. H. S. IV. q. 38. m. 2.; ibd. m. 4. a. 3. usw.; Albertus M. d. 10. a. 9. ad 2.; d. 11. a. 4.; Bon. d. 11. p. 1. q. 2. ad 4.; Thom. d. 11. q. 1. a. 3. qc. 1. ad 1. 3.; ibd. qc. 3. ad 3.; S. th. III. q. 75. a. 4.; Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 3. ad 1. 2. 4. 5. S. auch Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. I. 6. c. 14.

³⁾ d. 11. a. 1. q. 5. Albertus M. d. 11. a. 5. vergleicht die sakramentale Wandlung mit der *mutatio*, welche *augmentum* heißt; freilich ist zu bemerken dabei, *quod non satis potest assimilari*; vgl. besonders auch Bon. d. 11. p. 1. q. 2. und Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 3., die auch die beiderseitige Trias der Veränderungen gegeneinander ähnlich abwägen.

numerisches Eines, ein dem beiderseitigen Terminus der Veränderung Gemeinsames erhalten. Dabei ist aber zu beachten, daß wenn auch nicht der Leib Christi, so doch das Brot eine Änderung erleidet.

In eigener Quästion¹⁾ führt unser Lehrer einen Vergleich der sakramentalen Wandlung mit Schöpfung und Inkarnation durch. Als Voraussetzung dieses Vergleiches gilt ihm diese: Unter Veränderungen, denen ein gleiches Maß zukommt, ist jene schlechthin wunderbarer, in deren terminus a quo am wenigsten Möglichkeit zum terminus ad quem liegt. Schöpfung, Inkarnation und Transsubstantiation haben nun tatsächlich ein gleiches Maß, insoferne sie in einem Augenblicke geschehen. Im terminus a quo der Schöpfung — dieser Terminus ist ein non aliquid — lag gar keine Potentialität zu einem Sein; im terminus a quo der Inkarnation, der menschlichen Natur, lag nur eine possibilitas oboedientiae dazu, daß die menschliche Natur mit der Person des Sohnes Gottes geeinigt wurde; in der Brotsubstanz, dem terminus a quo der Transsubstantiation, liegt auch noch eine Potentialität der Unterwerfung zur Verwandlung in Christi Leib. Aus dem Gesagten folgt, daß die Schöpfung schlechthin wunderbarer ist als die Inkarnation und die Wandlung in der Eucharistie. Was nun Inkarnation und Transsubstantiation anlangt, so übersteigt der terminus ad quem der ersteren, nämlich die Person des Sohnes Gottes, in viel höherem Maße die menschliche Natur, als dies beim Leibe Christi, dem terminus ad quem der eucharistischen Konversion gegenüber, der Brotsubstanz, der Fall ist. Zudem liegt, wie schon angedeutet wurde, in der menschlichen Natur eine geringere Possibilität zur Einigung der göttlichen Person mit ihr, als eine solche da ist in der Brotsubstanz zur Wandlung in den Leib des Herrn. Es ist also auch die Inkarnation simpliciter wunderbarer als die Transsubstantiation.

Freilich secundum quid ist diese letztere wunderbarer als Schöpfung und Menschwerdung, insofern der terminus ad quem der Transsubstantiation etwas Präexistentes ist, das

¹⁾ d. 11. a. 1. q. 6.

durch Wandlung der Brotsubstanz in dasselbe weder gemehrt noch verändert wird¹⁾.

Die bei Richard im Vergleich zu anderen Scholastikern²⁾ nur einen kleinen Raum einnehmenden meist sprachlogischen Erörterungen über die transsubstantiale Terminologie bringt nichts wesentlich Neues, hebt aber nochmals Richards Gedanken ins rechte Licht.

Unser Lehrer will dabei den Sprachgebrauch entschieden einengen, um nicht die Totalität der Wesensverwandlung verwischen zu lassen und um die Auffassung der Transsubstantiation als einer bloß äußerlich aufeinanderfolgenden Reihe von Zuständen fernzuhalten³⁾.

Einiges Licht auf die Betrachtung der Wandlung durch Richard wirft die Erörterung zweier Fragen, die die anderen großen Lehrer wie Alexander, Albertus, Thomas und Bonaventura nicht in den Bereich ihrer Behandlung ziehen. Es zeigen diese Fragen, wie Richard einerseits die Transsubstantiation ganz unter die alles überragende Macht des göttlichen Willens stellt und wie er das Bestreben hat, der Allmacht Gottes möglichst weite Grenzen in dem Sinne zu ziehen, daß er geneigt ist, das Prinzip des Widerspruchs möglichst sparsam auf Gottes Wirken anzuwenden; andererseits sind sie von Interesse für die Durchdringung theologischer Gedan-

¹⁾ Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 34. m. 3. a. 1. (Vergleich mit der Schöpfung) a. 2. (mit der jungfräulichen Empfängnis Mariens); Bon. d. 11. p. 1. q. 2. quaest. inc. d. 10. p. 2. a. 1. q. 1.; Thom. d. 11. q. 1. a. 3. qc. 3. in corp. und ad 1.; S. th. III. q. 75. a. 8. Besonders klar und kurz ist Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 5. und ihm fast wörtlich ähnlich Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. I. 6. c. 14. S. auch Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 257 b ff. Es ist klar, daß das gedankliche Material ziemlich gleichartig ist.

²⁾ S. z. B. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 258; Alexander v. Hales S. IV. q. 39. m. 1. 2. 3. (sehr einläßlich!); Albertus M. d. 11. a. 6.; Thom. d. 11. q. 1. a. 4. qc. 1. 2. 3.; S. th. III. q. 75. a. 8.; Bon. d. 11. p. 1. q. 6.; Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 6.; Duns Scotus Op. Ox. d. 11. q. 5. Sie alle behandeln in mehr oder weniger breiten Ausführungen den eucharistischen Sprachgebrauch.

³⁾ d. 11. a. 1. q. 5. ad 2. Ähnliche Ausführungen macht über Ausdrücke mit der Präposition „de“ Petrus v. T. l. c. Thomas d. 11. q. 1. a. 4. qc. 3. behandelt den Gebrauch mit der Präposition „ex“, die ähnlichen Sinn hat wie de, nachsichtiger als Richard für de. Den Gebrauch mit de findet er weniger passend (minus propria). Bonaventura urteilt l. c. wenig anders, wenn er Ausdrücke mit den Präpositionen de und ex zwar duldet, aber sie doch nur in einem uneigentlichen Sinne zutreffend anerkennt. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. I. 6. c. 14. in fine macht auf den verschiedenartigen Sprachgebrauch mit de aufmerksam.

ken durch philosophische, für das Verhältnis von Theologie und Philosophie.

So stellt er denn die Frage, ob Gott bzw. Christus die Brotsubstanz in die Quantität seines Leibes verwandeln könnte, und er bejaht sie. Es könne die Substanz auf Grund derselben Voraussetzung in die Quantität des Leibes Christi verwandelt werden, unter der eine Wandlung von Substanz in Substanz möglich sei. Diese Voraussetzung ist einzig eine gewisse Möglichkeit oder passive Potenz, die vom Schöpfer in die Kreatur gelegt ist und durch die dieselbe ihm gänzlich unterworfen ist. Dabei brauche man, meint Richard, gar nicht die Bedingung hinzufügen: „Wenn das keinen Widerspruch in sich schließt“, weil eben Gott derartiges gar nicht wollen kann. Die genannte passive Potenz ist nun, so schließt er, in der Substanz des Brotes nicht nur in Hinsicht zu einer Verwandlung in die Substanz, sondern auch in Hinsicht zu einer solchen in die Quantität des Leibes Christi; also könnte Christus die Brotsubstanz in die Quantität seines Leibes verwandeln und ebenso die Quantität des Brotes in die seines Leibes¹⁾.

Selbst Skotus²⁾, der zugibt, daß jede Kreatur in jede Kreatur verwandelt werden könne, weil die beiden Extreme der Kreatur — d. h. das Sein und Nichtsein — der göttlichen Macht unterworfen sind, spricht sich doch in unserer Frage, obwohl er sie gelegentlich berührt³⁾, nicht entschieden aus.

Noch etwas subtiler ist die zweite, von unserem Autor ventilerte Frage, ob nämlich Gott die numerisch gleiche Brotsubstanz in mehrere Körper verwandeln könnte⁴⁾. Eine

¹⁾ d. 10. a. 3. q. 1. Dem letzten Punkte, nämlich die Möglichkeit einer Wandlung einer Quantität in eine andere bzw. der Dimensionen des Brotes in die des Leibes Christi, widmet Richard eine besondere Untersuchung Quodlib. 2. q. 3. Er weist dort hauptsächlich darauf hin, daß zwischen Dimension und Dimension kein größerer Abstand sei als zwischen Substanz und Substanz; eine substantielle Wandlung sei möglich, also auch eine dimensionale. Vgl. zur Frage der göttlichen Allmacht Sent. I. d. 43.

²⁾ Op. Ox. d. 11. q. 2. n. 3.

³⁾ l. c. n. 1. u. 6. Thom. d. 10. q. 1. a. 2. qc. 1. 3., der eine similitudo secundum proprietatem bzw. eine proportio similitudinis zwischen den beiden Termini der Verwandlung fordert, dürfte darnach die Ansicht, die Skotus vertritt, nicht teilen.

⁴⁾ d. 10. a. 3. q. 2. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, daß Richard an anderer Stelle eine noch subtilere Frage aufwirft, nämlich Quodlib. 2. q. 21.:

Ansicht, so berichtet Richard, verneint diese Möglichkeit; Gott könne dies weder durch eine einzige Verwandlung, weil ja die Verwandlungen mit der Vervielfachung der termini sich ebenfalls vervielfachen würden, aber auch nicht durch sukzessiv einander folgende mehrere Wandlungen, weil die Brotsubstanz, wenn sie in Christi Leib verwandelt sei, nachher nicht in einen anderen Körper verwandelt werden könne, da sie ja durch die erste Verwandlung aufhöre zu sein und das, was nicht mehr sei, auch nicht verwandelt werden könne. Gott könne es aber auch nicht durch mehrere gleichzeitige Konversionen, weil unmöglich die numerisch gleiche Sache zugleich und zwar in derselben Hinsicht durch verschiedene Änderungen zu verschiedenen Zielen sich wandeln könne. Eine andere Ansicht dagegen gibt die besprochene Möglichkeit zu, indem sie darauf verweisen zu können glaubt, daß die Tatsache, daß Christus unter jedem Teil der Hostie gegenwärtig ist — darüber ist weiter unten zu handeln —, nur wahr sein könne, wenn jeder Teil des Brotes in jeden Teil des Leibes Christi verwandelt worden sei. Unter demselben Gesichtspunkte, unter dem die Brotsubstanz nach einem und demselben Teil zugleich in Christi Haupt, in die Füße und andere Glieder des Leibes des Herrn verwandelt werden könne, scheine es auch möglich zu sein, daß sie in mehrere Körper zugleich verwandelt werden könne.

Richard läßt nun allerdings das Problem in der Schwebe; er gibt Argumente, die gegen die zuletzt gegebene Ansicht vorgebracht werden können. Aber seine Darlegungen zeigen, wie er die Transsubstantiation allseitig zu beleuchten bestrebt ist.

Mit viel Scharfsinn überdachten die scholastischen Lehrer die Frage, ob die eucharistische Wandlung sukzessiv oder instantan sich vollziehe, und wenn letzteres, in welchem Augenblicke.

Utrum posito quod christus in cena transmutasset corpus Petri in corpus suum, illud quod remansisset de Petro fuisset vivens. Es steht diese Frage zwar unter den *Quaestiones quodlibetales*, in denen ja öfter bloß der Schulübung halber etwas gekünstelte Fragen erörtert wurden, aber es zeigt die Fragestellung immerhin, daß man Ende des 13. Jahrhunderts in der Erörterung nicht mehr immer die Würde des zu behandelnden Stoffes während — Transsubstantiation — allzukühner Dialektik zuweilen huldigte.

Einig war man sich im allgemeinen darin, daß die Wandlung instantan geschehe¹⁾. Auch Richard²⁾ ist dieser Meinung: Wie dem Kommentar — Averroës — super IV. phys. zu entnehmen ist, kommt die Sukzession einer Veränderung entweder aus der Resistenz des zu Bewegenden gegen den Beweger oder aus der Resistenz eines Mediums gegen den Beweger — Richard glaubt unter dieser *resistentia ipsius medii* die Teilbarkeit des Raumes mit Rücksicht auf die beschränkte Macht eines Bewegers verstehen zu sollen — oder aus beiden Momenten zusammen. Bei der eucharistischen Wandlung ist nun eine unbegrenzte Kraft tätig. Eine Resistenz seitens des zu Bewegenden, der Brotsubstanz, ist nicht da, da ja die Natur der Substanz völlig Gottes Macht unterworfen ist; auch ist kein Medium im genannten Sinne zu überwinden, da es sich gar nicht um eine lokale Bewegung handelt. Gott kann also jedenfalls in einer nicht sukzessiven Wandlung transsubstantiieren und weil eine nicht sukzessive Wandlung angemessener ist als eine sukzessive, so muß man annehmen, daß Gott auch tatsächlich die Wandlung in einem Augenblicke sich vollziehen läßt³⁾.

Schwierig ist es, näherhin den Moment der Verwandlung zu bestimmen. Unser Doctor referiert über drei Lösungsversuche, bevor er den eigenen vorlegt⁴⁾. Einen ersten Lösungsversuch, der die Sache ziemlich äußerlich mit dem Hinweis zu klären suchte, daß im nämlichen Augenblicke, in dem die Brotsubstanz zum letzten Male zugegen sei, es erstlich die Leibessubstanz sei, lehnt er wie andere Autoren⁵⁾ als widerspruchsvoll ab. Die zweite Ansicht, über

1) Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 262 c ist allerdings etwas unsicher. Die übrigen großen Lehrer sind entschieden für instantane Wandlung. S. Alexander v. Hales S. IV. q. 34. m. 4. a. 1.; Albertus M. d. 11. a. 3.; Bon. d. 11. p. 1. q. 5.; Thom. d. 11. q. 1. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 75. a. 7.; Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 4.

2) d. 11. a. 1. q. 4.

3) Petrus v. T. d. 11. q. 1. a. 4. fügt zu den Gründen der *resistentia medii* und des *defectus in virtute motoris* auch noch die *distantia terminorum secundum oppositionem*, aus welchem Gesichtspunkte auch Thom. d. 11. l. c. die Begründung für eine sukzessiv verlaufende Änderung gibt. S. th. l. c. hat der Aquinate die Instaneität der Wandlung ex parte formae, ex parte subjecti, ex parte agentis begründet.

4) l. c. ad 1.

5) z. B. Bon. l. c.; Petrus v. T. l. c.

die unser Magister berichtet, ist die seines großen Ordenslehrers¹⁾. Pietätvoll enthält er sich einer Kritik. Die dritte Auffassung formuliert er so: Man könne keinen bestimmten Augenblick angeben, in dem die Brotsubstanz letztmalig unter ihren Dimensionen sei. Obwohl nämlich permanente Dinge in ihren Anfangstermini tatsächlich existieren, so existiert doch kein Ding — weder ein permanentes noch ein sukzessives — in seinem Endterminus. Im wesentlichen ist dies die Ansicht des Aquinaten, der zwar zugibt, daß man ein ultimum tempus, nicht aber ein ultimum instans für Aufhören der Brotsubstanz angeben könne²⁾. Auch diese Ansicht unterzieht Richard keiner Beurteilung.

Befriedigt ist er zwar auch von ihr nicht und erklärt deswegen, indem er eigentlich auf die Lösung des Problems verzichtet, es sei zu sagen: In jenem Augenblicke, in welchem erstmals die Substanz des Brotes nicht unter ihren Dimensionen ist, ist die Substanz des Leibes Christi darunter. Und darin liege kein Widerspruch. — Wohltuende Kürze zeichnet unseren Doctor vor den anderen großen Meistern auch in Behandlung dieser Frage aus.

Die bisherigen Darlegungen haben uns den Eindruck geben können, daß beim erhabenen Werke der eucharistischen Wandlung die Wirkkraft Gottes unbedingt im Vordergrunde steht. Der Priester als Minister des Sakramentes tritt hier mehr als sonst in den Hintergrund.

Doch hat der Priester die Gewalt zu konsekrieren³⁾; es fundiert diese Gewalt auf dem priesterlichen sakramentalen Charakter bzw. sie ist dieser Charakter selbst⁴⁾. Da der character sacerdotalis von seinem Träger nicht genommen

¹⁾ Bon. I. c.

²⁾ Il. cc. ausführlicher im Sentenzenkommentar; er macht einen Vergleich: cum ex aëre fit ignis, in toto tempore alterationis praecedentis erat aër praeter ultimum instans, in quo est ignis. Also im terminus finalis, wie Richard sagt, ist die Brotsubstanz nicht mehr da. Vgl. dazu noch Heinrich von Gent Aurea Quodlibeta 3. q. 7. (Venetiis 1613): Non ergo dandum (sc. est) aliquod instans in quo ultimo habet esse substantia panis sub sacramento et non corpus Christi, sed solum est dare primum instans, in quo panis facta est corpus Christi et desinit esse substantia panis. Petrus v. T. hatte vier Ansichten (I. c.) entwickelt, als letzte die des Aquinaten.

³⁾ d. 13. a. 1. q. 1.

⁴⁾ Zum Verhältnis von Priestercharakter und Konsekrationsgewalt sind bei Erörterung des ordo nähere Ausführungen zu machen.

werden kann und unzerstörbar ist, so kann de facto jeder Priester konfizieren, er mag irregulär, interdiziert, von der Ausübung des ordo suspendiert, exkommuniziert, schismatisch, häretisch oder degradiert sein; de iure können sie das heiligste Sakrament nicht konfizieren. Daß schlechte Priester tatsächlich konfizieren können, kommt daher, daß sie nur konsekrieren, insofern sie Priester sind, und daß sie es nur tun als *causae ministeriales*¹⁾.

Nichtpriester können die Eucharistie nicht bereiten, da sie nicht ex officio Mittler zwischen Gott und dem Volke in der hierarchischen Ordnung sind²⁾.

Notwendig zur gültigen Konsekration ist beim Priester die Intention zu tun, was die Kirche tut, wenigstens in universalis, wenn auch nicht in particulari³⁾.

Mit der Intention hängt bis zu einem gewissen Grade die Frage zusammen, ob die Wandlungskraft auf jedes beliebige Quantum der sakramentalen Materie sich erstreckt. Unser Lehrer⁴⁾ berichtet von zwei Ansichten. Die eine sagt: Da zur Integrität des Sakramentes die einschlußweise bzw. ausdrückliche Intention gehört zu tun, was die Kirche tut oder der Einsetzer des Sakramentes beabsichtigte, die Kirche aber die Verwandlung nur für die Kommunion der Gläubigen und zur Erinnerung an Christi Leiden intendiert, so kann der Priester nicht mehr konfizieren, als zur Kommunion der Gläubigen erforderlich ist.

Gegen die hier vorgetragene Meinung führen nun nach Richard andere (alii) eine Reihe gewichtiger Argumente ins Feld. Einmal ist zu beachten, daß mit einer Abgrenzung der zu konsekrierenden Materie nach dem Bedürfnis der Kommunikanten die Bestimmung des Quantums der Materie

¹⁾ l. c. ad 1. So auch Petrus v. T. d. 13. a. 3. qc. 1. Die Ansicht, daß exkommunizierte Priester nicht konfizieren können, war in der Frühscholastik nicht gar selten verbreitet. Vgl. Opera Bonaventurae IV. Scholion p. 303 s.

²⁾ d. 13. a. 1. q. 2. Den gleichen Gedanken heben auch Thom. d. 13. q. 1. a. 1. qc. 1. und Petrus v. T. l. c. a. 1. qc. 2. Contra 2. hervor. Zum Ganzen vgl. außerdem noch Bon. d. 13. a. 1. q. 1.; Petrus v. T. l. c. a. 1. 2. 3. 4.; Thom. S. th. III. q. 82. a. 7. 8. Thomas setzt hier ebenfalls Konsekrationsgewalt und Priestercharakter in Zusammenhang wie Richard; davon noch anderwärts.

³⁾ d. 13. a. 1. q. 1. S. auch d. 8. a. 3. q. 3. ad 1.

⁴⁾ d. 10. a. 7. q. 1.

völlig unsicher ist, da der Kreis der Gläubigen nicht angegeben ist, der Bedarf an Hostien nicht vorausgesehen werden kann und doch immer für den Notfall die Eucharistiespezies vorrätig sein müssen. Endlich ergibt die Analogie mit der Taufintention, daß es nur nötig ist zu intendieren, was die Kirche tut, nicht aber den Zweck des Sakramentes im Auge zu haben, d. i. hier die Kommunion der Gläubigen und die Rememoration an Christi Leiden.

Positiv gibt Richard die zweite Auffassung in der uns geläufigen Weise: Der Priester kann so viel konsekrieren als er intendiert, wenn nur die ganze zu konsekrierende Materie vor ihm gegenwärtig ist. Der Hinweis des *hoc* in der Form ist eine *demonstratio ad sensum* mit Rücksicht auf eine dem Hinweisenden selbst gegenwärtige Sache.

Richard stellt sich nicht entschieden auf eine Ansicht ein, wohl mit Rücksicht auf die Autoritäten¹⁾, welche die erste Auffassung vertreten; aber es ist offenbar, auf welcher Seite seine Sympathien stehen, besonders wenn man sich erinnert, was über die Intention des Ministers der Sakramente und über das *hoc* in der Konsekrationsformel bei ihm gesagt wurde²⁾.

In der folgenden subtilen Schulquästion, ob nämlich der Priester kraft des Sakramentes einen Teil derselben Hostie ohne den anderen konsekrieren könnte³⁾, finden wir die Ideen, daß die Intention des Priesters das Quantum der konsekrierbaren Materie bestimmt und daß das Pronomen *hoc*

¹⁾ Bonaventura d. 10. p. 2. a. 1. q. 4. vertritt im wesentlichen die erste Ansicht; freilich die Meinung, daß ein Priester beispielsweise das Brot eines ganzen Marktes oder den Wein eines Kellers konsekrieren könnte, erscheint ihm *nimis ampla*. Petrus v. T. d. 10. q. 4. a. 2. folgt im allgemeinen Bonaventura; auch bei Thom. d. 11. q. 2. a. 2. qc. 3. und S. th. III. q. 74. a. 2. ist dies der Fall; immerhin ist seine Auffassung insofern fortschrittlicher, als er für möglich hält, so viel zu konsekrieren, als von allen Gläubigen sumiert werden kann, während Bon. und Petrus v. T. die *hic et nunc* anwesenden Gläubigen mehr im Auge haben.

²⁾ Clm 16 091 fol. 9r heißt es: *alii tamen dicunt probabilius quod potest conficere in quantacumque quantitate quia non est determinatum in quanta quantitate fideles possint sumere cum possint in magna vel in parva quantitate. nec tamen sacerdos potest consecrare totum panem qui est in forno vel foro nec totum vinum quod est in cellario quia materia consecranda debet esse coram sacerdote sicut ostenditur per pronomen demons (fol. 9v) trativum quod est in forma.*

³⁾ d. 10. a. 7. q. 2.

eine Demonstration ad sensum — und ad intellectum natürlich auch — gibt, auf die Spitze getrieben. Richard bejaht nämlich die gestellte Frage, vorausgesetzt, daß der Priester einen genau bestimmten Teil der Hostie zu wandeln beabsichtigt.

Der Priester ist Ministerialursache der Wandlung¹⁾. In welchem Verhältnis steht nun die transsubstantiative Kraft zu ihm? Berücksichtigt sie mehr den Priester oder die sakramentalen Worte, die Konsekrationsform²⁾? Richard erläutert das Verhältnis durch eine ähnliche Analogie, wie er sie bei der Taufe anwendete in der Frage, ob die Heiligungskraft vermittels der Worte im Wasser sei³⁾.

Wenn, so führt er aus, mehrere Instrumente in einer bestimmten Ordnung zum nämlichen Effekte zusammenwirken wie z. B. Hand und Feder zum Schreiben, so berücksichtigt die Kraft des Hauptbewegers mehr jenes Instrument, das ihm näher steht und durch dessen Vermittlung das andere Instrument bewegt wird. Zur Transsubstantiation nun konkurrieren mehrere Instrumente, die zueinander in einem bestimmten Ordnungsverhältnis stehen, nämlich Priester und Konsekrationsworte; von diesen beiden steht der Priester dem Prinzipalagens, Gott, näher wegen seiner Ähnlichkeit mit ihm und als Repräsentant seiner, d. i. Christi Person; zudem ist der Priester die causa prolationis verborum. Schlechthin geht daher die Wandlungskraft mehr den Priester als die Worte an. Außerdem ist zu beachten, daß diese Kraft den Priester wegen seines bleibenden Charakters dauernd berücksichtigt, die Konsekrationsworte hingegen bloß vorübergehend, eben bei ihrer prolatio. Freilich bei diesem Vorübergehen selbst geht die transsubstantiative Kraft mehr die Worte an als den Priester, weil diese dem Effekt näher stehen als der Priester. — Ohne Zweifel hat Richard sakramentalen Minister und sakramentale Form in die richtige Linie zum Hauptagens gebracht; Leitmotiv ist ihm auch hier die Betonung der göttlichen Wirksamkeit; am

¹⁾ d. 13. a. 1. q. 1. ad 2.

²⁾ d. 8. a. 3. q. 3.

³⁾ d. 3. a. 2. q. 1.

Verhältnis zu ihr wird das Verhältnis zur sakramentalen Wandlungskraft gemessen.

Eingehender behandeln unser in Frage stehendes Problem explicite die beiden Richard vorausgehenden Ordenslehrer Alexander¹⁾ und Bonaventura²⁾; Alexander gibt wie Richard dem Priester den höheren Einfluß, auch Bonaventura neigt nach einigem Schwanken dazu. Das ist vom Standpunkte einer mehr exoterischen, „moralischen“ Wirksamkeit der sakramentalen Zeichen nur konsequent.

Die in diesem Zusammenhange viel besprochene Frage, ob die Wandlungskraft den Konsekrationsworten oder dem Wirken des unerschaffenen Wortes zuzuschreiben ist³⁾, erfährt durch unseren Lehrer keine besondere Erörterung; sie bedarf es auch nicht, da für ihn das Problem mit der Annahme einer sakramentalen Wirksamkeit, die jede, auch instrumentale Ursächlichkeit ausschließt, erledigt ist⁴⁾.

4. Die Gegenwart Christi im Altars- sakrament

Die eucharistische Wandlung ist die Voraussetzung für die reale Gegenwart Christi im Altarssakrament.

Richard faßt in guter — wenn auch nicht so allseitiger (wie bei Thomas) — Auswertung seines Transsubstantiationsbegriffes diese Gegenwart als eine solche nach Art der Substanzen.

Im Altarssakrament, so führt er aus⁵⁾, ist die Substanz des Leibes Christi wahrhaft und wirklich enthalten unter der Brotsgestalt. Die göttliche Macht nämlich, die die Welt aus

¹⁾ S. IV. q. 39. m. 2. (de comparatione ad ordinem sacrum).

²⁾ d. 13. a. 1. q. 3. Vgl. dazu d. 10. p. 2. a. 1. q. 3.

³⁾ Hugo v. St. Viktor Sum. sent. tr. 6. c. 4. (Migne, P. L. 176. 140 f.) u. Thomas d. 8. q. 2. a. 3., besonders S. th. III. q. 78. a. 4. wollen, um mit dem letzteren zu reden, eine gewisse virtus creata den Worten zugestehen; nicht so Bon. I. c., Alexander v. Hales q. 39. m. 1. a. 2., Albertus M. d. 10. a. 7. 10.; de euch. d. 6. tr. 2. c. 2. n. 21., Duns Scotus Op. Ox. d. 8. q. 2. n. 23.; s. dazu d. 13. q. 1. n. 34 ff.

⁴⁾ d. 1. a. 4. q. 2. In d. 8. a. 3. q. 3. ad 1. könnte es scheinen, als schriebe Richard dem Priester wie den Worten eine instrumentale, also physische Wirkursächlichkeit zu; allein er erledigt da einen Einwurf vom Standpunkte desselben aus.

⁵⁾ d. 10. a. 1. q. 1.

nichts schuf¹⁾, konnte dies so anordnen und wollte es so einrichten, und weil sie es wollte, tat sie es auch, und dies zu tun war angemessen, da sich hierin die Unermeßlichkeit dieser Macht offenbart; denn so wunderbar ist dies, daß es alle Fähigkeit der Natur übersteigt. Es offenbart sich Christi tiefe Demut darin, daß Gott zuließ, daß wir seinen heiligsten Leib mit unseren Händen behandeln, und es offenbart sich die unschätzbare Liebe Christi, weil er, als er sichtbar von uns ging, unsichtbar im Sakramente bei uns bleiben wollte. Wir werden in demütigem Glaubenswillen geübt, in der Tugend der Hoffnung gestärkt und zur Liebe entflammt.

Mit höchster Entrüstung müssen alle Katholiken verabscheuen und von sich weisen jenen schlimmsten Irrtum der Gottlosen, die sagten, Christus sei im Altarssakramente nicht real, sondern nur wie in einem Zeichen gegenwärtig. Dieser Irrtum wurde zu Rom von 114 Bischöfen verworfen²⁾).

Klarheit, Wärme und Glaubenseifer spricht aus den kurzen Sätzen unseres Franziskaners³⁾.

Christi Leib ist der Substanz nach im Altarssakrament. Ist er es auch mit der dieser körperlichen Substanz eigenen Quantität? Zunächst scheint dies, weil sich widersprechend, nicht der Fall zu sein. Nichtsdestoweniger behauptet Richard⁴⁾ zweierlei: Christi Leib ist mit seiner Quantität real enthalten unter der Brotspezies, und es wird die Quantität des Leibes nicht von jener Brotspezies umschrieben.

Das erste wird bewiesen durch Schlußfolgerung von der vorausgehenden Quästion aus. Da hier im Sakrament real

¹⁾ Für Richard ist Erschaffen ähnlich wie für Thomas totale Seinssetzung: Sent. II. d. 1. a. 1. q. 1.; l. c. a. 2. q. 1.; jedoch ist für ihn der zeitliche Anfang der Welt auch philosophisch erweisbar: Sent. II. d. 1. a. 3. q. 4.

²⁾ Richard verweist auf c. 10. D. 2. de cons.

³⁾ Ein anderer Franziskaner. Servas sanctus (um 1300), geht in seinem Bestreben, den philosophi ihre Einwände gegen die Eucharistie wegzunehmen, etwas weit; nachdem er betont hat, daß Christus nicht localiter, sondern sacramentaliter in den Spezies zugegen sei, fährt er fort Clm 14 749 fol. 240 r: sacramentaliter in aliquo est esse sicut signatum in signo, sicut dicitur suo modo vinum est in taberna sub circulo quia enim circulus non continet localiter vinum, sed est tantum signum quod in taberna est vinum. ideo non refert utrum circulus sit parvus vel magnus. Immo sepe sub modico circulo amplius est de vino quam continetur sub magno, exemplum est melius in anima si capere illud posses. Und nun folgt der Vergleich mit der Gegenwartsweise der Seele, was beweist, daß die erste Stelle bzw. Analogie nicht gepreßt werden darf.

⁴⁾ d. 10. a. 1. q. 2.

enthalten ist die Substanz des Leibes Christi, welche von ihrer natürlichen Quantität nicht getrennt wird, so folgt, daß auch die Quantität des Leibes zugegen ist, und weil mit dem Leibe die Seele verbunden ist, so ist auch die Seele Christi zugegen; weil nun Leib und Seele, also die Menschheit Christi, nicht geschieden sind von der Gottheit, so ist auch die Gottheit Christi zugegen im Sakramente. Freilich ist die Substanz des Leibes primär, an sich und unmittelbar, die Quantität der Substanz, Christi Seele und seine Gottheit nur durch Konkomitanz zugegen in der Eucharistie. Doch wäre die Gottheit, auch wenn sie nicht durch Konkomitanz gegenwärtig wäre, doch da wegen ihrer Einfachheit und Unendlichkeit, wodurch sie überall ganz unter der Spezies ist.

Analoges gilt von der Gestalt des Weines: Die Weinsubstanz wird zwar nur in Christi Blut verwandelt; weil jedoch das Blut dem Leibe, der Leib seiner Quantität und der Seele, Leib und Seele der Gottheit geeint sind, so ist Leib, Quantität, Seele und Gottheit durch Konkomitanz unter der Weinspezies und somit der ganze Christus.

Wenn jemand während der dreitägigen Grabesruhe des Herrn konsekriert hätte, so wäre der Leib Christi ohne die Seele im Sakrament zugegen gewesen.

Der zweite Punkt, daß nämlich die Quantität des Leibes nicht von der Quantität der Spezies umschrieben wird, wird so erklärt: Ein zirkumskriptiv von einem anderen Quantum enthaltenes Quantum ist dem umschreibenden Quantum kommensuriert, so daß ein Teil des einen einem Teil des anderen Quantums entspricht. Nun ist aber die Quantität des Leibes Christi der Quantität der Brotspezies nicht kommensuriert, vielmehr ist sie, wie noch gezeigt wird, unter jedem Teil der Hostie ganz. Ein Quantum, das einem anderen kommensuriert ist, wird auf dieses zweite Quantum primär, an sich und unmittelbar durch seine Quantität appliziert; hier ist es umgekehrt, weil die Quantität des Leibes Christi durch die Substanz dieses Leibes zugegen ist, welche primär, an sich und unmittelbar unter der Spezies enthalten ist.

Man vermeint den Aquinaten¹⁾ zu hören in dieser Darlegung, die konsequent mit der Anwendung der *ratio substantiae* auf die Gegenwartsweise Ernst macht. Bonaventura²⁾ hatte die Gegenwart Christi nach seiner natürlichen Quantität aus dem Gesichtspunkt der Zugehörigkeit der Quantität zum lebendigen, organischen Leibe, mit dem Christus zugegen ist, begründet, ein Gedanke, den sein Ordensgenosse Richard im *Contra* der Quästion³⁾ verwertet. Petrus von Tarentaise⁴⁾ hatte sich mehr an Bonaventura denn an Thomas angeschlossen.

Christus ist also, so lautet unser bisheriges Ergebnis, in der Eucharistie *ratione substantiae* zugegen und deswegen *ex concomitantia* der ganze Christus; eine zirkumskriptive Gegenwart ist damit ausgeschlossen⁵⁾. Die Frage der zirkumskriptiven Gegenwart behandelt unser Autor gar nicht eigens, ihn beschäftigt mehr die Frage, ob der Sohn Gottes machen könnte, daß sein Leib unter dem Sakramente lokal (*ut in loco*), also zirkumskriptiv, gegenwärtig wäre⁶⁾. Einleitend hebt er hervor, daß tatsächlich Christus nicht *localiter* zugegen sei, und begründet es nochmals kurz. Nach einigen aber, fährt er dann weiter, könnte Gott machen, daß sein Leib lokal zugegen wäre; ihre Argumentation ist diese: Gott kann eine *causa* in der Weise erhalten, daß er zwar seine *Influenz* zu ihrem Bestand, nicht aber zu ihrer Tätigkeit

¹⁾ In *Sent. d. 10. q. 1. a. 2.* zerlegt Thomas das, was Richard kurz in einer Quästion zusammenfaßt: *qc. 4. 2. 1.* Vgl. *S. th. III. q. 76. a. 1. in corp. u. ad 1. u. l. c. a. 2.* *S. c. G. IV. c. 54.*: An letzterer Stelle in ähnlicher Kürze wie bei Richard ohne Einbeziehung der Erörterung über die zirkumskriptive Gegenwart.

²⁾ *d. 10. p. 1. q. 2.*

³⁾ *l. c.*

⁴⁾ *d. 10. q. 1. a. 1. qc. 2.*

⁵⁾ Alexander v. H. *S. IV. q. 40. m. 3. a. 7.* erörtert sehr breit diesen Punkt; vgl. Albertus M. *d. 10. a. 1.*; *d. 13. a. 10.*; Bon. *d. 10. p. 1. q. 4.*; Thom. *d. 10. q. 1. a. 3. qc. 1.*; *S. th. III. q. 76. a. 5.*; Petrus v. T. *d. 10. q. 1. a. 2. qc. 1.* Man sieht, all diese Autoren widmen der Sache *ex professo* eine Erörterung in ihren Kommentaren bzw. Summen. Von Früheren vgl. Innozenz III. *De sac. alt. myst. l. 4. c. 8.* (Migne, P. L. 217. 861) und Wilhelm v. Auxerre *S. aur. fol. 259 d.* Was die von Richard in der obigen Erörterung gegebene Bestimmung von zirkumskriptiver Gegenwartsweise anlangt (*quantum circumscriptive contentum ab aliquo quanto ei commensuratur ita, quod pars respondet parti*), vgl. besonders Thom. *d. 10. a. 1. q. 1. ad 5.*: *corpus est aliquod ut in loco, ubi commensurantur dimensiones eius dimensionibus loci.*

⁶⁾ *d. 10. a. 2. q. 1.*

wirksam sein läßt. So könnte nun Gott machen, daß diese Spezies wie ein Ort seinen Leib enthielte, ohne daß der Ort dabei seine *actio*, d. i. die *circumscriptio*, entfaltete. Nach Richard weisen diesen Beweisgang andere zurück, weil die beiden Begriffe „lokal enthalten“ und „örtlich umschreiben“ sich nicht trennen lassen. Immerhin ist der Leib Christi *per accidens* lokal im Orte der Spezies, weil eben die Spezies *per se in loco* ist¹⁾.

Nach den letzten Ausführungen scheint auch unser Autor die Möglichkeit einer lokalen Gegenwartsweise nicht anzuerkennen.

Ist Richard in der vorigen Frage immerhin schwankend, so stellt er sich in einem anderen nicht minder subtilen Problem entschieden auf jene Seite, die zunächst weniger Wahrscheinlichkeit zu beanspruchen scheint. Die Frage lautet: Konnte Gottes Sohn seinen Leib an mehreren Orten bzw. in mehreren Dingen zugleich gegenwärtig machen²⁾? Es ist in dieser Frage nicht an die lokale Gegenwart Christi an einem Orte mit kleineren Dimensionen, als es die seines Leibes sind, gedacht wie in der vorausgehenden Erörterung.

¹⁾ Richard gibt einen Vergleich mit der Gegenwart der Seele im Leibe; daraus darf nicht der Schluß gezogen werden, daß er eine Gegenwartsweise des sakramentalen Christus „nach Art der Seele im Leibe behauptet“; denn einmal referiert Richard bloß die Ansicht jener „anderen“, und dann ist das *tertium comparationis* nicht eigentlich die Gegenwartsweise selbst, sondern nur das *per accidens ut in loco* derselben. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 3. a. 6. § 1., Bon. d. 10. p. 1. q. 3., Petrus v. T. q. 1. a. 2. qc. 2.: Sie machen auf die Eigenart der sakramentalen Gegenwartsweise aufmerksam, die, wie Bon. sagt, weder definitive (bei Bon. soviel wie beschränkt auf einen Ort) noch immense gelte, sondern *medio modo*; s. auch Thom. d. 10. q. 1. a. 3. qc. 2. Über diese „definitive“ Gegenwartsweise spricht Richard sich nicht aus. Was die lokale Gegenwart *per accidens* anlangt, so drückt sich Petrus v. T. l. c. qc. 1. ganz ähnlich aus wie unser Autor; ähnlich Albertus M. d. 13. a. 12. Derselbe l. c. a. 10. drückt die Gegenwartsweise Christi so aus: *licet sit ibi Christus quantum in veritate quantitatis et substantiae, non tamen secundum leges loci et locati, sed secundum leges signati in sacramento et signi continentis id quod significat secundum proprietatem sacramentorum novae legis, quam istud sacramentum plenissime habet inter omnia novae legis sacramenta*. Gerne bezeichnete man den Unterschied der verschiedenen Gegenwartsweisen Christi mit dem Worte Innozenz' III. De sacr. alt. myst. l. 4. c. 44. (Migne, P. L. 217. 886): [*corpus Christi*] *localiter [est] in coelo, personaliter in verbo, sacramentaliter in altari*. Vgl. Bon. d. 10. p. 1. q. 3.; Petrus v. T. d. 10. q. 1. a. 2. qc. 2.; Servasactus Clm 14 749 fol. 240 r.

²⁾ d. 10. a. 2. q. 2. Heinrich v. Gent Quodlib. 9. q. 32. behandelt etwa um dieselbe Zeit wie R. die gleiche Frage; er verneint sie.

Richard weist zunächst darauf hin, daß alle Philosophen es für unmöglich hielten, daß zwei solide, distinkt bleibende Körper zugleich am selben Orte seien; tatsächlich kann aber durch göttliche Macht ein corpus glorificatum mit einem corpus non glorificatum im selben Orte sein; a simili könne man einen Rückschluß auf unseren Fall machen.

Weiter könnte Gott die Brotdimensionen in die Dimensionen des Leibes Christi verwandeln¹⁾, und diese Wandlung könnte er an verschiedenen Orten bewirken; es wäre dann Christi Leib nicht-sakramental an mehreren Orten.

Eine dritte ratio schöpft Richard aus der Kombination des Gedankens der Substanzwandlung mit dem der Dimensionenwandlung. Gott könnte verschiedene Teile der Luft, von denen jeder der Ausdehnung seines Leibes entspricht, zugleich in diesen Leib verwandeln in der Weise, daß er die Substanz in die Substanz, die Dimensionen in die Dimensionen wandelt. Es wäre dann Christus in verschiedenen Teilen der Luft und zwar lokal gegenwärtig.

Schließlich greift unser Magister noch zu einem vielgebrauchten scholastischen Axiom: Einen Effekt, den Gott, die Prinzipalursache, vermittelt einer Sekundärursache hervorbringt, kann er auch ohne diese wirken. Obwohl nun die eucharistische Wandlung der Grund für das Gegenwärtigwerden des Leibes Christi unter der Brotspezies ist, so scheint sie doch nicht der Grund für das Verbleiben des Leibes unter der Spezies zu sein; denn als *mutatio* — dies ist sie natürlich nur mit Rücksicht auf die Brotsubstanz — geht die Wandlung vorüber, während der Leib des Herrn bleibt. Sie ist also nicht die *ratio formalis*²⁾ des Gegenwärtigseins Christi unter jenen Gestalten, vielmehr scheint man die Transsubstantiation selbst wieder zurückführen zu müssen auf die *ratio causae efficientis praesentiae corporis Christi*

¹⁾ Vgl. dazu d. 10. a. 3. q. 1. und Quodlib. 2. q. 3. Die Sache wurde bereits behandelt.

²⁾ Der Ausdruck *formalis* findet sich auch sonst, bei Richard z. B. Sent. I. d. 2. a. 1. q. 2. Übrigens ist er auch Thomas geläufig; die Belege s. bei L. Schütz, Thomaslexikon, Paderborn 1895, S. 322 f. Skotus hat den Ausdruck adaptiert und ihn mit neuem Inhalt ausgestattet. Vgl. P. Minges, Skotistisches bei Richard von Mediavilla, S. 293.

sub illis speciebus, gerade wie man die mutatio reduktiv der causa effectiva zuteilt. Gott könnte sonach ohne jede Wandlung seinen Leib gegenwärtig machen unter jenen Gestalten und deswegen a simili auch an den Orten jener Species, auch wenn sie selbst nicht da wären.

Eine auctoritas für seine rationes glaubt unser Meister bei Hugo¹⁾ sehen zu dürfen, nach welchem Gott des Wunderbaren in diesem Sakramente noch anderes und mehr hätte tun können.

Der Grundgedanke der Richardschen Beweisführung ist der, daß Gott, wie und weil er das Gegenwärtigwerden Christi im Sakrament auch mit Umgehung bzw. Ausschaltung der Transsubstantiation hätte erreichen können²⁾, so auch die mit der Wandlung von Substanz in Substanz unverträgliche lokale Gegenwart für Christi Leib an mehreren Orten hätte wirken können.

Richards Auffassung teilten, freilich mit selbständiger Argumentation, Skotus³⁾ und andere bedeutende Autoren⁴⁾.

In welchem Verhältnisse stehen nun die einzelnen Teile der Gestalten zum Leibe Christi? Der Leib Christi ist, so lehrt der Doctor, ganz unter jedem Teile der Hostie. Wäre nämlich nur je ein Teil und nicht der ganze Leib unter je einem Teil der Brotsgestalt, so wäre Christi Leib der Hostie

¹⁾ De sacr. chr. fid. l. 2. p. 8. c. 11. (Migne, P. L. 176. 469).

²⁾ Diese Idee ist schon angedeutet d. 11. a. 1. q. 1. Thomas S. th. III. q. 75. a. 2. erklärt, quod non possit aliter corpus Christi incipere de novo in hoc sacramento nisi per conversionem. Quodlib. 1. q. 2. gibt Richard seine Gründe in folgender Gruppierung: Einmal sei man durch Annahme seiner tutior opinio weiter von einem Irrtum entfernt als durch Bestreitung der Möglichkeit, dann sei seine opinio der auctoritas und endlich der veritas sacramenti entsprechend; in letzterem Betracht gibt es die obigen rationes wieder.

³⁾ Op. Ox. d. 10. q. 2. n. 11 ff.

⁴⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 44. m. 7. hatte etwas Ähnliches behandelt. Sonst vertraten Richards Ansicht Ockham q. 4. prima difficultas, Petrus de Alliaco q. 5. a. 2., von späteren Bellarmin: Disp. de Controv. de eucharistia l. 3. c. 3. 4., Suarez: Comment. ac Disput. in Tert. Part. D. Thomae t. 3. disp. 42. sect. 4. Letzterer stellt auch Freunde und Gegner der Ansicht zusammen. Thomas selbst hält die gleichzeitige Gegenwart ein und desselben Körpers an mehreren Orten per modum dimensionum oder circumscriptive für unmöglich. S. Quodlib. 3. q. 1. a. 2.; Sent. d. 44. q. 2. a. 2. q. 3. ad 4. Vgl. G. Reinhold, Die Lehre des hl. Thomas von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie, Wien 1893, S. 29². Richard scheint der Ausgangsautor für die bejahende Antwort auf unsere Frage gewesen zu sein.

kommensuriert — also zirkumskriptiv zugegen —; dies ist aber nicht der Fall.

Die Begründung geht also hier nicht von der Gegenwart *ratione substantiae* aus, wie man erwarten möchte; doch ist der Gedanke verwertet im zweiten Contra¹⁾.

Unser Meister unterläßt es nicht, die Gegenwart Christi unter jedem Teil der Spezies bis zum Ende durchzudenken. Man könnte nämlich folgern, daß bei einer solchen Gegenwart Christi Leib ab infinitis enthalten sei im Sakrament. Allein dies ist nicht der Fall; denn mag auch ein continuum ohne Ende in Teile zerlegbar sein, so haben diese Teile doch, so lange sie in continuo sind, keine aktuelle Unterscheidung unter sich, noch sind sie actu mehrere, sondern sie sind ein unum. Wir sagen ja daher auch nicht, daß die Seele in infinitis in actu im Leibe sei, obwohl sie in jedem Teile des Körpers ganz ist²⁾.

Christus ist nach dieser Beweisführung aktuell nur einmal unter der Spezies, so lange dieselbe aktuell ungeteilt ist³⁾.

Gelegentlich der Frage, ob die Spezies des Weines mit anderen Flüssigkeiten vermischt werden könne, referiert Richard über eine Ansicht⁴⁾, nach der durch Beimischung einer gleichartigen Flüssigkeit — also Wein — die Spezies in

¹⁾ Vgl. d. 10. a. 6. q. 1. in fine. Die Bemerkung in Frz. X. Kattum S. 96²⁸, wonach Richard es unterlasse, das Prinzip der Gegenwart *ratione substantiae* auf die vorliegende Frage anzuwenden, trifft also nicht völlig zu.

²⁾ l. c. in corp.

³⁾ Zur ganzen Frage der Gegenwart Christi in jedem Teile schon vor der Brechung vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 259 d; nach ihm ist Christus erst nach der Brechung so zugegen. Anders naturgemäß urteilt Thom. d. 10. a. 3. qc. 3.; S. th. III. q. 76. a. 3. Petrus v. T. d. 10. q. 2. a. 1. trägt als allgemeine Ansicht (*secundum omnes*) vor, daß Christus in der ganzen Hostie und unversehrt und ganz in allen getrennten Teilen sei; zweifelhaft sei, ob Christus schon vor der Trennung in jedem Teile gegenwärtig. Doch sei es verius, dies zu behaupten; er verweist auf die analoge Gegenwart der Seele im Leibe. Bon. d. 10. p. 1. q. 5. ist der Ansicht des Aquinaten. Zur Frage, ob Christus infinites zugegen sei, vgl. ähnlich Bon. d. 12. p. 1. dub. 4.; Thom. S. th. III. q. 76. a. 3. ad 1. ähnlich. Den von den Scholastikern zur Verdeutlichung der Gegenwart Christi gerne gebrauchten Vergleich mit dem Spiegel bzw. dem von ihm reflektierten Bilde vor und nach der Zerbrechung des Spiegels lassen Thomas l. c. in corp. wie Richard d. 10. a. 6. q. 1. ad 3. nicht als eigentlich zutreffend gelten. Vgl. Hugo v. Straßburg Compend. theol. ver. l. 6. c. 12.; von Früheren s. Alanus v. Lille Contra haer. l. 1. c. 58 (Migne, P. L. 211. 362), Wilhelm v. Auxerre l. c.

⁴⁾ d. 12. a. 4. q. 1.

so kleine Teile zerlegt werden könnte, daß, obwohl durch die Beimischung die Spezies weder korrumpiert noch eine neue — eigentliche — Mischung eingeht, die *ratio sacramenti* nicht mehr gewahrt bliebe; darnach wäre vor der Trennung Christus auch potentiell nicht unendlich oft zugegen im Sakramente.

Zuletzt treibt unser Magister das Problem der Gegenwart Christi auf die Spitze, wenn er fragt, ob Christi Leib *sub quolibet indivisibili* der Hostie zugegen sei¹⁾. Unter Zugrundelegung der aristotelischen Ansichten über Linie und Punkt belehrt er uns, daß Christi Leib weder in *superficie* noch in *linea* noch in *puncto* der *Species* zugegen ist.

Wie verhalten sich nun bei der eucharistischen Gegenwart die Glieder des Leibes Christi unter sich und zum ganzen Leib? Sind sie deswegen, weil Christus und sonach auch seine Glieder ganz in jedem Teile sind, ungeordnet und konfus im Sakrament? Der Aquinate²⁾ löste diese kleine Frage durch Hinweis auf die *ratio substantiae*, unter der die Gegenwartsweise auch der Glieder und ihre Ordnung zu betrachten sei. Richard³⁾ erklärt kurz, daß die Teile des Leibes Christi ihr distinktes und geordnetes Sein hätten, allerdings nicht *per comparisonem ad speciem continentem*. Er will damit offenbar sagen, daß man nicht etwa die Lage der Glieder unter der *Species* nach oben und unten *usf.* angeben könne.

Die Intention des Priesters braucht, damit Christus unter jedem Teil der Hostie gegenwärtig werde, nicht auf jeden Teil sich zu beziehen; sie geht auf die Wandlung des Brotes; und da jeder Teil Brot ist, so geht sie *implicite* auch auf jeden Teil⁴⁾.

Nach dem Aquinaten⁵⁾ und Petrus von Tarentaise⁶⁾ ist Christus *per se* unbeweglich im Sakramente, nur *per*

1) d. 10. a. 6. q. 2. Skotus Op. Ox. d. 12. q. 4. n. 26. hat die gleiche Ansicht.

2) S. th. III. q. 76. a. 3. ad 2.

3) d. 10. a. 6. q. 1. ad 1. Vgl. Bon. d. 10. p. 1. q. 4. ad 2.; Albertus M. d. 13. a. 13.; Petrus v. T. d. 10. q. 2. a. 1. ad 1.: Er entscheidet mit gleichen Ausdrücken wie unser Autor; Skotus d. 10. q. 1. n. 13.

4) d. 10. a. 6. q. 1. ad 2. Ebenso Petrus v. T. l. c. ad 3.

5) d. 10. q. 1. a. 3. qc. 4.; S. th. III. q. 76. a. 6.

6) d. 10. q. 2. a. 2. Vgl. Bon. d. 10. p. 1. q. 3. ad 3.

accidens kann er bewegt werden, insoferne die Spezies, die per se beweglich ist, bewegt wird. Richard¹⁾ stimmt dem bei, unterscheidet aber von dieser Bewegung, die eine örtliche Beziehung hat, noch einen motus, dem die comparatio ad extra mangelt, und schreibt Christus auch einen solchen zu, nämlich eine vitale und psychische Bewegung, einen motus vitalis et delectationis²⁾.

Eingehender hat Richard untersucht, ob der sakramentale Christus unmittelbar berührt werden könne³⁾. Er verneint die Frage mit dieser Begründung: Die körperliche Substanz ist ihrem Begriffe nach zwar extensibilis, nicht aber extensa; sie unterscheidet sich also von der geistigen geschaffenen Substanz nicht durch das tatsächliche Ausgedehntsein, sondern durch die Fähigkeit dazu⁴⁾. Da Christus hier im Sakrament primär und an sich ratione substantiae gegenwärtig ist und die Dimensionen nur durch Konkomitanz hier sind, so ist Christi Leib zugegen nach Art der geistigen Substanzen, wenngleich zwischen beiden Gegenwartsweisen ein Unterschied ist. Wie die geistige geschaffene Substanz durch ihre Wesenheit im Orte gegenwärtig und dabei doch vom Ort nicht berührt wird, noch von irgend jemand, der wie immer den Ort durchdringt, so ist der Leib Christi unter der Spezies; er wird aber trotzdem von ihr nicht berührt, noch kann ein Mensch, er mag wie immer die Spezies durchdringen, ihn so, wie er hier existiert, berühren.

Einen eigenen articulus kündigt unser Doctor in der zehnten Distinktion de cognoscibilitate Christi in der Eucharistie an. Er gliedert die Erörterung in zwei Quaestionen: Kann der Leib Christi durch intellektuelle Schauung

¹⁾ d. 10. a. 4. q. 1.

²⁾ Skotus Op. Ox. d. 10. q. 6. n. 1 ff. hat sehr eingehend die Bewegungsmöglichkeit Christi erörtert; er leugnet auch die Möglichkeit einer akzidentellen Bewegung Christi durch ein Geschöpf.

³⁾ d. 10. a. 4. q. 2. Die Frage wurde sonst nicht ex professo erörtert; sie war mit der Besprechung der Möglichkeit einer äußeren Leidensverletzung des sakramentalen Christus während Christi Leiden erledigt.

⁴⁾ Es sei hier bemerkt, daß Richard getreu seiner auf Augustinus basierenden Ordensschulmeinung auch eine geistige Materie anerkennt; s. Sent. II. d. 3. a. 1. q. 2. 3.

gesehen werden¹⁾? Kann er mit dem körperlichen Auge wahrgenommen werden²⁾?

Bei der ersten Frage handelt es sich, wie Richard am Schlusse des Artikels feststellt, nicht um die *intellectualis cognitio enigmatica quae est per fidem* noch um die *cognitio discursiva*, d. h. um eine schlußfolgernde, von Bekanntem zu Unbekanntem fortschreitende Vernunftserkenntnis, sondern um eine unmittelbare, intellektuelle Erkenntnis; unmittelbar ist dabei natürlich nicht genommen mit Ausschluß einer Erkenntnispezies.

Der sakramentale Leib Christi, so führt unser Autor aus, kann bloß vom göttlichen Intellekte *per naturam* gesehen werden, nicht aber von irgendeinem geschaffenen Intellekte, und zwar deswegen, weil der Leib Christi in seiner sakramentalen Existenzweise natürlicherweise unserem Intellekte weder durch seine Wesenheit noch durch eine ihn, d. h. den Körper, unmittelbar dem Intellekte repräsentierende Spezies gegenwärtig werden kann. Denn von einem Körper, der nicht lokal in einem Dinge existiert noch auch vom Orte berührt wird, kann natürlicherweise keine Spezies hergeleitet werden zu einem lokal existierenden Dinge. Unser Intellekt kann aber natürlicherweise vom körperlichen Auge eine Spezies nur durch Vermittlung eines körperlichen Organs empfangen, das im Orte ist. — Außerdem übersteigt der Existenzmodus des Leibes Christi im Altarssakramente die natürliche Fähigkeit unseres Intellektes. Es kann sonach von

¹⁾ d. 10. a. 5. q. 1.

²⁾ d. 10. a. 5. q. 2. Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 3. a. 8. § 1. *Utrum corpus Christi continetur sub sacramento comprehensibiliter ab intellectu viatoris.* § 2. *Utrum comprehensibiliter a sensu comprehensoris.* Alexander macht also eine ähnliche Abtheilung wie Richard. Zur ersten Frage antwortet er, daß der seiner eigenen Natur und seinen natürlichen Kräften überlassene Intellekt des Erdenpilgers die *continentia corporis Christi* nicht erfassen kann, wohl aber der durch den Glauben erhobene Intellekt, indem er dem Diktamen des Glaubens zustimmt und *rationando* damit übereinstimmt; er kann nämlich durch Aufstieg zu den *causae superiores*, Gottes Macht und Güte, Bedenken zerstreuen mit Rücksicht auf die *veritas sacramenti* und die *utilitas fidei nostrae*. Die zweite Frage wird natürlich verneint. Bon. d. 10. p. 2. a. 2. q. 1. 2. behandelt das Problem ähnlich wie sein Lehrer, aber eingehender. Vgl. ferner Thom. d. 10. q. 1. a. 4. qc. 1. 4. 5.; S. th. III. q. 76. a. 7.; Petrus v. T. d. 10. q. 3. a. 2. 1.; Skotus Op. Ox. d. 10. q. 8.

unserem mit dem Leibe verbundenen Intellekte der sakramentale Leib Christi nicht geschaut werden.

Aber auch vom Intellekte der vom Leibe getrennten Seele kann er es nicht, noch vom Intellekte eines Engels. Wenn nämlich auch, wie einige behaupten, der vom Leibe getrennte Geist *ex vi naturae suae* sich dem sakramentalen Leibe Christi gegenwärtig machen könnte, weil er nicht durch seine Natur, sondern nur durch göttliche Anordnung eine notwendige *habitus ad locum* hat, so könnte er, überlassen seinem natürlichen Erkenntnislichte, jenen Existenzmodus doch nicht schauen, weil derselbe die natürliche Fähigkeit jedes geschaffenen Intellektes übersteigt.

Wenn nun auch, wie gesagt, der eucharistische Existenzmodus Christi die Fähigkeit des natürlichen Erkenntnislichtes überragt, so doch nicht die Fähigkeit des Glorienlichtes. Daher kann, wie Richard glaubt, der Intellekt des Seligen den sakramentalen Existenzmodus des Leibes Christi klar schauen — wie auch sonst all das, was Gegenstand des Glaubens ist —, und zwar nicht nur *in verbo*, sondern auch *illa visione, quae dicitur esse in proprio genere*.

Richard setzte also das, auf was die Erörterung Alexanders¹⁾, Bonaventuras²⁾ und Petrus' v. T.³⁾ hinausgeht, d. i. die durch den Glauben mögliche und auf seinen Grundlagen *rationando* fortschreitende Erkenntnis voraus; er fragt, wie er klar bemerkt, ob eine *intellectualis visio* möglich sei. Auch Thomas hatte in seiner Darlegung im Sentenzenkommentar⁴⁾ wie in der Summa⁵⁾ auf diese breitere Basis seine Untersuchung aufgebaut und war zum selben Ergebnis gekommen; nur darin wich unser Lehrer vom Aquinaten⁶⁾ ab, daß er nicht nur eine Schauung des sakramentalen Existenzmodus *in verbo* annimmt, sondern eine Schauung desselben *in pro-*

¹⁾ S. IV. l. c. § 1.

²⁾ l. c. q. 1.

³⁾ l. c. a. 2.

⁴⁾ l. c. qc. 4.; qc. 5. spricht er von einem *videre* unseres Intellektes *sive lumine naturali sive lumine gratiae sive lumine gloriae*.

⁵⁾ l. c. spricht er von einem *videre* eines doppelten Auges, *sc. corporalis proprie dictus et intellectualis, qui per similitudinem dicitur*.

⁶⁾ S. th. l. c.

prio genere. Skotus¹⁾ trat Richard in diesem Punkte entgegen, indem er vom Gedanken ausging, daß eine derartige Schauung noch viel weniger zur Glückseligkeit erforderlich sei als die visio in verbo.

Ob Christi Leib unter der Spezies mit dem körperlichen Auge gesehen werden könnte, lautet die zweite — traditionelle²⁾ — Quästion unseres Lehrers; Thomas³⁾ hatte wie herkömmlich abgelehnt, daß ein körperliches Auge — auch oculus glorificatus — den unter den sakramentalen Gestalten existierenden Leib Christi sehen könne; bei Lösung des ersten Einwandes hatte er dann allerdings gemeint, daß das Auge Christi, falls es außerhalb der Spezies wäre, seine Substanz innerhalb der Spezies zwar ex natura gloriae nicht sehen könnte, aber vielleicht miraculose; es könnte daher vielleicht das glorifizierte Auge per miraculum den wahren Leib Christi unter den Gestalten sehen. Unser Doctor⁴⁾ hat möglicherweise diese Bemerkung des Aquinaten im Auge, wenn er mit Nachdruck hervorhebt, daß die sakramentale Existenz des Leibes Christi von einem oculus corporalis weder durch natürliche Kraft, noch durch die Kraft der Glorie, noch auch durch ein Wunder gesehen werden könnte. Heinrich von Gent⁵⁾ hatte ebenfalls diese dreigliedrige Behauptung begründet und genauer noch hinzugefügt, der sakramentale Leib Christi sehe weder sich noch etwas anderes, noch werde er von sich selbst noch einem anderen körperlichen Auge gesehen. Skotus⁶⁾ scheint der Ansicht zu sein, daß durch göttliche Macht auf übernatürliche Weise das körperliche Auge wenigstens die Existenz des Leibes Christi sehen könnte, nicht allerdings die unteilbare Art und

¹⁾ Op. Ox. d. 10. q. 8. n. 10.

²⁾ Alexander v. Hales l. c. § 2.; Bon. l. c. q. 2. Thom. Sent. l. c. qc. 1.; S. th. l. c. vgl. dazu S. th. III. q. 76. a. 8.; Petrus v. T. l. c. a. 1. schließt sich an Thomas, wagt aber bei Besprechung eines auch von Thomas behandelten Einwandes nicht zu behaupten, daß Christi Auge den sakramentalen Leib — durch Wunder etwa — körperlich sehen könnte; ad 3. Ut ibi est forte non videtur a seipso modo corporali, sed spirituali. Vel potest dici quod non est simile de oculo Christi, qui est intra ipsam speciem, et de oculo alieno qui est extra.

³⁾ l. c. Sent. in corp. u. ad 1.

⁴⁾ d. 10. a. 5. q. 2.

⁵⁾ Quodlib. 1. q. 7.

⁶⁾ Op. Ox. d. 10. q. 9. n. 2. 3. 4.

Weise dieser Existenz¹⁾; die Argumentation Richards für seine Thesen bekrittelt er.

Wie sind nun, wenn man jedwede Möglichkeit eines körperlichen Sehens des sakramentalen Christus negiert, die eucharistischen Visionen, z. B. Erscheinungen eines Kindes unter der Brotsgestalt, zu erklären? Unser Magister erklärt ziemlich kurz und nüchtern — erinnern wir uns, in wie scharfsinniger Weise er in Anlehnung an die Araber die Probleme der Autosuggestion, Fernsuggestion, Traumseherei und telepathischer Erscheinungen bespricht²⁾ —, er glaube nicht, daß bei einer solchen Erscheinung der Leib Christi zu sehen sei, vielmehr sei jene Erscheinung entweder in der Phantasie (*imaginatio*) beschrieben, oder sie sei es im *sensus communis* des Visionärs; und wäre die Erscheinung wirklich außerhalb der subjektiven Sinne, so glaube er nicht, daß die geschauten Dimensionen auf jenen der Brotsgestalt fundieren, auch wenn die Brotsdimensionen in dem Falle nicht in Erscheinung treten. In letztgenanntem Falle dürfte allerdings der Visionär die Brotspezies nicht sumieren, weil dieselbe nicht in einer der menschlichen Erquickung angemessenen Form erschiene³⁾. — Die zuletzt gemachte Bemerkung stellt eine Inkonsequenz dar gegenüber der vorher geäußerten Meinung; doch war diese Bemerkung traditionell⁴⁾.

Wie lange bleibt Christus unter dem Sakramente gegenwärtig? *Ex professo* behandelt unser Doctor diese Frage nicht; wir müssen die Antwort aus gelegentlichen Bemerkungen zusammentragen. Ganz allgemein erklärt unser Magister einmal, daß nach dem Genusse Christus so lange unter der Spezies zugegen sei, *quamdiu in ea specie forma propria salvatur*⁵⁾. Bonaventura⁶⁾ hatte, offenbar im Banne

¹⁾ Die Scheidung zwischen Existenz und Existenzmodus war nahegelegt durch Alexander oder Richard, die, wie wir sahen, öfter vom *modus existendi* reden; vgl. Thom. S. th. III. q. 76. a. 7.: *modus essendi*.

²⁾ Quodlib. 3. q. 10—13.

³⁾ d. 10. a. 5. q. 2.

⁴⁾ Vgl. die weitläufigen Erörterungen des hl. Thomas d. 10. q. 1. a. 4. qc. 2.; S. th. III. q. 76. a. 8.; s. auch Petrus v. T. d. 10. q. 3. a. 2. qc. 2.

⁵⁾ d. 9. a. 1. q. 1. Vgl. Bon. d. 13. a. 2. q. 2. Christus ist solange unter der Spezies, als die *ratio sacramenti* gewahrt bleibt. Dieser Gedanke wird auch bei Richard d. 12. a. 4. q. 1. gelegentlich als Ansicht mancher (*secundum alios*) referiert.

⁶⁾ l. c. Die Ansicht Bonaventuras wurde namentlich in der Frühscholastik vertreten; s. Frz. X. Kattum, a. a. O. S. 98 f.

augustinischer Gedankenwelt, die Ansicht vertreten, die eucharistische Gegenwart höre auf, wenn dem Sakrament Verunehrung drohe; würden die hl. Spezies beispielsweise in den Magen einer Maus gelangen, so höre Christus auf, im Sakramente gegenwärtig zu sein; hier noch eine längere sakramentale Gegenwart anzunehmen, dagegen sträube sich sein frommes Empfinden. Richard¹⁾ erklärt demgegenüber, daß auch ein Tier die Spezies genießen könne und damit das, was sei *sacramentum et corpus sub ipso contentum*; freilich ein eigentlich sakramentaler Genuß sei dies nicht. Alexander von Hales²⁾, Albertus M.³⁾, Thomas⁴⁾ usw. halten ebenso an dieser dem nüchternen Denken und damit der Wahrheit des Sakramentes Rechnung tragenden Tatsache fest.

Besondere Fragen des Aufhörens der sakramentalen Gegenwart, die im Zusammenhange stehen mit der Korruption der Akzidenzien, werden im folgenden Abschnitte erörtert.

5. Die eucharistischen Gestalten

Die eucharistische Wandlung ist eine Wandlung von Substanz in Substanz; die Akzidenzien der Brotsubstanz bleiben erhalten. Von selbst ergeben sich aus dieser Auffassung eine Reihe von Schwierigkeiten.

Das eine hatte die Hochscholastik vor früherer Zeit, die seit Berengars Tagen die Unterscheidung von Substanz und Akzidens machte, voraus, daß nämlich ihre Terminologie eine klare war; die fröhscholastischen Theologen hatten neben dem *Terminus accidentia* und *species* auch das vieldeutige *forma* gebraucht⁵⁾. Mit den übrigen großen Lehrern⁶⁾

¹⁾ d. 9. a. 1. q. 3.

²⁾ S. IV. q. 45. m. 1. a. 1. 2.

³⁾ d. 13. a. 38.

⁴⁾ S. th. III. q. 80. a. 3. ad 3. Die Frage nach der Gegenwart Christi im Magen eines Tieres (Maus) hatten schon Fröhscholastiker besprochen (z. B. Guitmund v. Aversa, Migne, P. L. 149. 1448 f.).

⁵⁾ So bei Anselm v. Canterbury ep. 107 (Migne, P. L. 158. 256), Petrus v. Poitiers Sent. l. 5. c. 11. 12. (Migne, P. L. 211. 1243; 1248), sehr schwankend bei Wilhelm v. Auvergne; s. K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilh. v. Auvergne, S. 156. Zur Akzidenzienlehre der Scholastik vgl. den zusammenfassenden Artikel von Fr. Jansen, *Eucharistiques*: in Dict. de théol. cath. t. 5. 1377 ff.

⁶⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 1. a. 1.; Albertus M. d. 12. a. 16.; d. 13. a. 4. 9.; Bon. d. 12. p. 1. a. 1. q. 1.; Thom. d. 12. q. 1. a. 1. qe. 1.;

untersucht Richard, bevor er das tatsächliche Zurückbleiben der Akzidenzien behandelt, das Problem, ob es überhaupt möglich sei, daß Akzidenzien ohne Subjekt seien. Gerade zu seiner Zeit war diese Möglichkeit von den Pariser Averroisten geleugnet worden¹⁾. Manche behaupteten, so führt unser Doctor²⁾ aus, Akzidenzien ohne Subjekt seien unmöglich, weil darin ein Widerspruch liege; es würde nämlich aus solcher Annahme folgen, daß durch göttliche Allmacht die ganze Welt ohne Akzidens möglich wäre, da ja die Substanz weniger von den Akzidenzien als diese von der Substanz abhängig seien; eine solche Annahme wäre aber absurd. Weiter würde, was nicht minder absurd erschiene, der Mensch ohne Quantität sein können und die Welt könnte in einem Punkte zusammengefaßt werden.

Man sieht aus dieser Darlegung Richards, daß man die Annahme subjektloser Akzidenzien mit dialektischen Künsten lächerlich zu machen suchte.

Richard bemerkt gegen diese Auffassung kurz: Es sei dieser Irrtum gegen das, was die Kirche vom Altarssakramente für wahr halte; unser Lehrer stützt sich also einfach hin auf die Lehre der Kirche.

Eine weitere Ansicht war nach Richard die, welche zwar zugab, daß die Akzidenzien von der Substanz getrennt werden könnten, welche aber dies in Betreff der kontinuierlichen Quantität leugnete, da diese von der körperlichen Substanz sich bloß relativ bzw. logisch unterschiede. Wie wir bereits oben (Nr. 3) sahen, ist dies die spätere Ansicht Ockhams und seiner Schule³⁾, die hier bei Richard vorweggenommen

S. th. III. q. 77. a. 1.; S. c. G. IV. c. 65.; Petrus v. T. d. 12. q. 1. a. 1.; Duns Scotus Op. Ox. d. 12. q. 2. Zu Duns vgl. R. Seeberg, S. 387 ff.

¹⁾ Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Par. t. I. p. 551. n. 140. 141. Es werden hier zwei von Stephan Tempier 1277 verurteilte Sätze Sigers v. Brabant und seiner Freunde aufgeführt, welche die Möglichkeit subjektloser Akzidenzien leugneten. Auch später leugneten manche diese Möglichkeit, so z. B. der nicht allzu lange nach Richard in Paris dozierende Meister Dietrich von Freiberg († nach 1310) in: *De tribus difficilibus articulis*. III. *De accidentibus*; p. 94* bei E. Krebs, Meister Dietrich (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. 5, H. 5/6), Münster 1906.

²⁾ d. 12. a. 1. q. 1.

³⁾ Vgl. Sent. d. 4. q. 4.; ferner Tractatus logicae p. 1. c. 44. (ed. Paris 1488 fol. 21 v f). Er gibt die bekannte Ansicht und wendet sie auch auf die Eucharistie an.

erscheint, weil sie offenbar auch zu Richards Zeiten Vertreter hatte. Die Ansicht ist nach Richard gegen die Auktorität des Philosophen, gegen die *communis opinio doctorum* und gegen die Erfahrung¹⁾.

Die eigene Ansicht entwickelt unser Lehrer etwa so: Wenn man *accidens* allgemein für das nimmt, was weder Substanz noch ein Teil davon ist, so gibt es Akzidenzien, die bloße Beziehungen sind, dann solche, zu deren Begriff eine *res absoluta* und eine Beziehung gehört, z. B. die Ähnlichkeit, und endlich solche Akzidenzien, die etwas Absolutes in sich begreifen. Die Akzidenzien der ersten und zweiten Art können, wenn Beziehungen damit gemeint sind, die unmittelbar auf der Substanz fundieren, ohne Substanz nicht existieren. Daß die Akzidenzien der dritten Art durch göttliche Allmacht getrennt werden können von ihrem Träger, involviert keinen Widerspruch.

Für die Existenz von Akzidenzien gibt es nämlich zwei Ursachen. Die primäre — Gott, eine sekundäre — die Substanz. Es können durch die göttliche Allmacht, die Primärursache, die absoluten Akzidenzien wie Quantität und Qualität ohne die Substanz, die Sekundärursache, erhalten bleiben, sowie alle übrigen auf der Quantität bzw. der quantitativ fundierten Qualität beruhenden Akzidenzien²⁾.

Die Darlegung unseres Lehrers ist ausgezeichnet durch Genauigkeit in der Abgrenzung der Möglichkeit subjektloser Akzidenzien; die Begründung für diese Möglichkeit ist eine sehr geläufige für die damalige Zeit³⁾.

Die Existenz subjektloser Akzidenzien ist nicht nur möglich, sondern auch tatsächlich, indem in der Eucharistie die Spezies von Brot und Wein ohne erstes Subjekt, d. h. ohne

¹⁾ Ausführlich befaßt sich Richard Quodlib. 2. q. 12. damit; vgl. auch Thom. d. 12. q. 1. a. 1. qc. 3.

²⁾ Es beruft sich hier Richard auf einen Kommentar zum pseudo-aristotelischen *Liber de causis*; über dieses Buch vgl. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. Br. 1882. S. 163 ff. steht der Text; für unseren Fall kommt in Betracht § 1 (S. 163); auch Thom. d. 12. q. 1. a. 1. qc. 1. beruft sich auf diese Stelle.

³⁾ Vgl. Thom. d. 12. q. 1. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 77. a. 1. S. auch Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 1. a. 2.; Bon. d. 12. p. 1. a. 1. q. 1.; Petrus v. T. d. 12. q. 1. a. 1.

Substanz, vorhanden sind¹⁾. Die Akzidenzien haben hier, abgesehen von der Quantität, in dieser letzteren ihr Inhäsenzsubjekt. Die Quantität selbst hat keinen Träger, weder in der Substanz von Brot und Wein — diese ist nicht mehr da — noch im Leib und im Blut Jesu Christi — diese sind ja von größerer Quantität als die nach der Verwandlung zurückgebliebene quantitas; auch könnte der Leib Christi nicht ohne Veränderung von neuem Träger von Akzidenzien werden.

Der Luft inhäriert die Quantität ebenfalls nicht; denn sonst würden Härte, Geruch, Farbe durch Vermittlung der Quantität Akzidenzien der Luft sein.

Alle die hier vorgeführten Anschauungen wurden im Laufe der Zeit vertreten²⁾ und kehren in der Erörterung regelmäßig wieder³⁾.

Wo liegt nun der wahre Existenzgrund der subjektlosen Akzidenzien der Eucharistie? Einige glaubten, nach Richard, daß Gott der Quantität jene virtus verleihe, durch welche die Substanz per se existiert. — Es ist möglich, daß Richard hier an Thomas denkt, der in seinen Ausdrücken eine Deutung zuzulassen schien, wonach die Akzidenzien, wie sie in virtute formae substantialis wirken, so auch ihre Existenz sich auf diese ihnen wunderbar mitgeteilte virtus gründen⁴⁾. Wie dem auch sei, unser Lehrer lehnt jedenfalls eine solche

¹⁾ d. 12. a. 1. q. 2.

²⁾ Die ersterwähnte Ansicht war naturgemäß von jenen behauptet, welche eine Koexistenz von Brotsubstanz und Substanz des Leibes Christi behaupteten; daß auch die zweite Auffassung Vertreter hatte, darf daraus geschlossen werden, daß die großen Scholastiker gegen sie Stellung nahmen. Die dritte Ansicht war in der Abaelardschule heimisch. Vgl. Abaelardi opera, ed. Cousin II. 768; betreffs der St. Florianer Sentenzen und Omnibenes, die der gleichen Ansicht huldigen, s. die Sentenzen Rolands ed. Gietl S. 234 f. Anm. 11. Vgl. auch die sog. Epitome Petri Abaelardi c. 29. (Migne, P. L. 178. 1743). S. ferner Bernhardus, Capit. haeres. Abaelardi c. 4. (Migne, P. L. 182. 1062).

³⁾ Thom. d. 12. q. 1. a. 1. qc. 2.; S. th. III. q. 77.; Petrus v. T. d. 12. q. 1. a. 2. S. auch Albertus M. d. 13. a. 9.; Bon. d. 12. p. 1. a. 1. q. 3.

⁴⁾ Thomas d. 12. q. 1. a. 2. qc. 1. 2.; S. th. III. q. 77. a. 3. führt, wie er die Gegenwartsbeweise ratione substantiae interpretiert, so die Tätigkeitsweise nach Art der Substanzen für die Akzidenzien durch; vielleicht hat Richard die angedeuteten Stellen im oben gegebenen Sinne interpretiert; übrigens sagt auch Bonaventura, daß die Akzidenzien zwar nicht selbst die Substanz hätten, habent tamen virtutem et operationem (sc. substantiae): d. 12. p. 1. a. 2. q. 2. ad 2. Jedenfalls vermeidet Richard die thomistische Ausdrucksweise; einmal gebraucht er sie d. 12. a. 4. q. 1.

Auffassung ab mit der Begründung, daß darnach zwar die Verleihung jener virtus übernatürlich sei, nicht mehr aber die weitere Existenz der Quantität nach geschehener Verleihung; tatsächlich aber existiere die Quantität übernatürlich. Ferner würde bei Annahme der referierten Ansicht die virtus substantiae, wodurch die Substanz doch natürlicherweise existiert, sich nicht mehr secundum quid absolutum von der Substanz selbst unterscheiden.

Richard behauptet also, die Quantität existiert im Altarssakramente supernaturaliter, nicht durch die Kraft einer (geschaffenen) Substanz, sondern nur virtute divina. Daß die Akzidenzien ohne Träger hier sind, ist durchaus angemessen, einmal, damit die Gläubigen unmittelbar auf Christi Leib zugeführt würden, und dann, weil dieses Sakrament eine geistige Speise und ein geistiger Trank ist¹⁾.

Auf den Einwand, daß doch auch nach der Konsekration die Verdünnungs- und Verdichtungsmöglichkeit den sakramentalen Gestalten bleibe, erklärt Richard²⁾ wie Thomas³⁾, daß raritas und densitas nicht begrifflich zur Materie gehören und deswegen keine Instanz dagegen bilden, daß in der Eucharistie die Akzidenzien ohne Subjekt seien.

Den sakramentalen Akzidenzien kommt eine Tätigkeit zu; sie können zunächst nach Richard⁴⁾ auf die Sinne einwirken (sensum immutare). Die Akzidenzien sind es ja, die per se die Sinne verändern, die Substanz ist wahrnehmbar nur per accidens⁵⁾. Wenn deswegen natürlicherweise die

¹⁾ d. 12. a. 1. q. 2. Über Kongruenzgründe der subjektlosen Gegenwart der Eucharistiespezies, die hier Richard in zwei Zeilen abtut, verbreiten sich andere Lehrer oft recht weitläufig. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 259 d; Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 1. a. 3.; Bon. d. 12. p. 1. a. 1. q. 2.; Albertus M. d. 12. a. 16.; Petrus v. T. d. 12. q. 1. a. 1. Unser Lehrer entnimmt seine Kongruenzgründe dem Aquinaten d. 12. q. 1. a. 1. qc. 2., ohne daß er eine nähere Erklärung gibt; der Sinn ist der, daß subjektlose Akzidenzien unmittelbarer zum Glauben an Christus führen als Akzidenzien, die ihren naturgemäßen Träger haben; denn letztere würden den Sinn des Gläubigen zunächst auf diesen Träger führen. Würden fernerhin die Akzidenzien einer Substanz inhärieren, so wäre die Eucharistie zunächst eine körperliche Speise, nicht eine geistige.

²⁾ d. 12. a. 1. q. 2. ad 4.

³⁾ d. 12. q. 1. a. 2. qc. 3. ad 6.

⁴⁾ d. 12. a. 3. q. 1.

⁵⁾ Diesen Gedanken spricht nach Richard der auctor libri de ortu scientiarum — es ist Alfarabi — aus; vgl. Cl. Baumecker, Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (Beitr. z. G. d. Philos. d. Mittelalt. XIX. 3.), c. 1. S. 17.

Akzidenzien ohne Substanz auch nicht existieren können, so nimmt ihnen doch die substanzlose Existenz nicht die ihnen entsprechende operatio, d. h. sie können auf die Sinne einwirken.

Die Akzidenzien können indes nicht nur die Sinne immutieren, sie können auch natürlicherweise aktiv wirken (naturaliter agere)¹⁾. Es ist zwar ein Wunder, daß die Akzidenzien per se — es ist dieses per se natürlich negativ zu fassen — im Altarssakrament existieren, aber es ist kein neues Wunder, wenn die einmal existierenden Akzidenzien tätig sind. Freilich darf nun dies nicht so verstanden werden, als seien die Akzidenzien tätig *virtute substantiae*, weil ihnen zu ihrer Tätigkeit die Kraft einer Substanz nötig wäre, die nicht accidens ist, sondern nur deswegen sagt man so, weil sie nicht tätig sein können, wenn sie nicht sind und natürlicherweise nur durch eine Substanz existieren können und die Akzidenzien in gewissem Sinne Kräfte der Substanz sind. Sonach ist also die Existenz der Akzidenzien ohne Substanz übernatürlich, aber nachdem sie einmal existieren, können sie natürlicherweise tätig sein.

Wieder bekommt man bei Richard wie oben den Eindruck, daß er geflissentlich jede Ausdrucksweise vermeidet — daher auch die Ausdeutung des thomistischen agere in *virtute substantiae* bzw. *formae substantialis* —, die den Akzidenzien ihren Existenzgrund in einer substantiellen Kraft geben könnte²⁾.

¹⁾ d. 12. a. 3. q. 2. Die Scheidung und Behandlung der actio der Akzidenzien nach den Abteilungen: sensum immutare und: naturaliter agere entnimmt Richard wohl dem Petrus v. T. d. 12. q. 3. a. 1. qc. 1. 2.; auch Thom. d. 12. q. 1. a. 2. qc. 1. 2. hatte ebenso in zwei quaestiunculae die Sache erledigt. Vgl. Bon. d. 12. p. 1. a. 2. q. 3.; Alexander v. Hales S. IV. q. 40. m. 2. a. 1. § 1. 2.; Duns Skotus Op. Ox. d. 12. q. 3. n. 17 ff.

²⁾ In Clm 16 091 sind die hier und im folgenden sich ergebenden Schwierigkeiten mit der Fortdauer der virtus substantiae gelöst; es heißt da fol. 10 r: Item queritur utrum accidentia illa possint aliquid immutare substantialiter ita quod aliquid generetur ex eis. dicendum quod sic. In actionibus enim naturalibus forme substantiales non sunt immediatum principium actionum, sed agunt median-
tibus qualitatibus activis que qualitates virtutem agendi habent non solum a natura propria sed a forma substantiali cuius virtute agunt et ideo per actiones earum potest produci forma substantialis, cum igitur qualitates hec (!) maneant in tota virtute quam habebant dum erant in substantia, ad hoc possunt esse principium actionis et passionis, generacionis eciam et corrupcionis et immutare substantialiter. In der vorhergehenden Frage hatte der Autor (fol. 10 r) in

Wie die Akzidenzien etwas, was außer ihnen ist, beeinflussen können, so können sie auch umgekehrt einem fremden Einfluß unterworfen werden, sogar einem sehr tiefgehenden, sie können korruptiert werden. Für Richard¹⁾ gehören nach dem aristotelischen Axiom *Corruptio unius est generatio alterius* Korruption und Generation zusammen und werden daher auch hier zusammen behandelt. Unser Lehrer stellt die Erörterung über die Korruptionsmöglichkeit der eucharistischen Gestalten der Frage über die *virtus nutriendi* der eucharistischen Gestalten voraus, weil die letzte Frage naturgemäß ihm mit der ersten gelöst erschien; er folgt darin dem Beispiele des Aquinaten²⁾ und des Tarentaisianers³⁾. Thomas zerlegt das Problem wie Alexander von Hales⁴⁾ in zwei Einzeluntersuchungen, ob nämlich die Akzidenzien korruptiert werden können und ob daraus Neues erzeugt werden kann. Bonaventura behandelt die Korruptionsmöglichkeit nicht eigens; wieder zeigt es sich, daß er in der Einführung philosophischer Erörterungen in die Theologie zurückhaltender ist; doch berührt er natürlich unser Problem bei Besprechung der Nährkraft der Akzidenzien.

Der Möglichkeit der Korruption der eucharistischen Gestalten scheinen große Schwierigkeiten im Wege zu stehen; Richard⁵⁾ macht auf sie in den Einwänden aufmerksam. Im Grunde genommen ist es immer nur eine Schwierigkeit: Wie ist eine Korruption und Generation der Brotspezies möglich, da die Grundlage dieser Vorgänge, eine *materia*, fehlt? Der Einwand ist verständlich auf dem Boden der aristotelischen Auffassung vom Werdeprozeß.

Dem Augenschein kann man sich nicht entziehen, daß tatsächlich an der Brotspezies eine *putrefactio* statthaben

ähnlichem Sinne die Frage beantwortet: *utrum accidentia illa possint immutare sensum sicut visum vel gustum.*

¹⁾ d. 12. a. 2. q. 1. opp. 2.

²⁾ d. 12. q. 1. a. 2. qc. 3. 4. S. th. III. q. 77. a. 4. 5.

³⁾ d. 12. q. 2. a. 2. qc. 1. Die eben angeführte Stelle des Clm 16 091 stimmt zum guten Teile wörtlich mit Petrus v. T. d. 12. q. 3. a. 1. qc. 2. überein.

⁴⁾ S. IV. q. 40. m. 2. a. 4. § 1. 2. In a. 3. § 1. 2. befaßt sich Alexander mit der Nährfähigkeit der Akzidenzien. Die Korruptionsmöglichkeit hatten schon die älteren Theologen erörtert; interessant sind in dieser Hinsicht die Ausführungen Guitmunds v. Aversa (Migne, P. L. 149. 1445 ff.).

⁵⁾ d. 12. a. 2. q. 2.

kann, wenn sie zu lange aufbewahrt wird; ferner ist das Aufhören der sakramentalen Gegenwart Christi bloß durch Korruption der Gestalten erklärbar¹⁾.

Richard referiert über schon gegebene Lösungsversuche. Der erste derselben will die Korruptionsmöglichkeit dadurch erklären, daß er eine wunderbare Rückkehr der Brotsubstanz annimmt, wenn Christi Leib nicht mehr da ist. Vertreter der Anschauung ist nach unserem Magister Innozenz III.²⁾ Bonaventura³⁾ findet die Ansicht probabel und sicher; vertritt sie ja doch ein Papst, wie er bemerkt; Alexander von Hales⁴⁾ schon nannte diese *opinio vera et segura*. Unser Franziskaner lehnt sie mit Recht ab⁵⁾.

Eine zweite Anschauung findet den Beifall unseres Magisters ebenfalls nicht; es behaupten nämlich „andere“, die Korruptionsmöglichkeit sei gegeben auf Grund einer von Gott neuerschaffenen Materie. Im Sentenzenkommentar hatte Thomas⁶⁾ diese Ansicht noch als *satis probabiliter* tragfähig für die Lösung der Schwierigkeit gefunden. Nach Richard fehlt ihr indes eine *auctoritas*; daher könne man sich mit diesem *modus ponendi* nicht weiter befassen.

Eine dritte Ansicht behauptete, daß eine *potentia materiae* zurückbleibe, die dazu genüge, daß die Spezies korrumpieren und etwas Neues werden kann. Allein die Vertreter dieser Anschauung, so bemerkt unser Doctor, erklären nicht, was das für eine Potenz sei, noch auch, auf welche Weise diese Potenz in der Spezies zurückbleiben könne; was sie sagen, bleibe ungenügend und dunkel. — Soviel man aus dieser kurzen Ausführung schließen kann, hat unser Magister hier den Aquinaten oder Petrus von Tarentaise im Auge, die ja den Akzidenzien eine Kraft, eine Potenz zuteilen ähnlich

¹⁾ d. 12. a. 2. qc. 2. Contra 1. 2.

²⁾ De sacr. alt. myst. 1. 4. c. 11. (Migne, P. L. 217. 863).

³⁾ d. 12. p. 1. a. 2. q. 1. ad 1.

⁴⁾ S. IV. q. 40. m. 2. a. 2. § 1.

⁵⁾ Petrus v. T. d. 12. q. 3. a. 2. hatte mit einer Beweisführung gearbeitet, die unser Lehrer nicht allseitig stichhaltig findet. Thom. d. 12. q. 1. a. 2. qc. 4. hat dieselbe Argumentation wie Petrus, nur ausführlicher bei dieser *opinio*.

⁶⁾ d. 12. q. 1. a. 2. qc. 4. *opinio* 3.; es bespricht Thomas hier die *vis nutriendi*.

jener, welche die Substanz, die frühere Trägerin der Akzidenzien, inne hatte¹⁾.

Richard entwickelt nun seine eigene, ziemlich subtile Ansicht, die aber das Bestreben zeigt, sowohl der aristotelisch-scholastischen Auffassung vom Werdeprozeß wie der Tatsache der Subjektlosigkeit der Akzidenzien gerecht zu werden. Um seine Ausführungen zu verstehen, müssen wir zunächst seine Auffassung von Materie kennen lernen.

Materie kann in einem doppelten Sinne genommen werden: einmal als unterster Grad der Aktualität, der die Form aufnimmt, und dann als pure Möglichkeit, die in die Form übergeht²⁾. Die Materie im ersten Sinne kann weder werden noch vergehen, die Materie im zweiten Sinne ist generabel und korruptibel auf ähnliche Art und Weise, wie es den Formen zukommt, zu werden und zu vergehen³⁾. Die Materie im zweiten Sinne genommen, d. h. als *res potentialis transmutabilis in formam* — in diesem Sinne nehmen, wie Richard bemerkt, jene die Materie, welche der Form alle Aktualität zuteilen, also Thomas beispielsweise —, ist nicht *de essentia compositi*; nimmt man aber Materie im ersten Sinne, d. h. als primäres Fundament der natürlichen Transmutation, welches die *essentiale Form* als *perfectio* aufnimmt, ohne in sie überzugehen, so ist die Materie *de essentia compositi*. In diesem Sinne gebrauchen jene den Namen Materie, welche die Aktualität in eine solche scheiden, welche Form ist, und eine solche, welche nicht Form ist. Und diese letztere Aktualität heißen sie den *infimus gradus actualitatis et indeterminatus, qui omnem actualitatem generabilem et corruptibilem natus est in se recipere et per eam diversimode terminari*. Und

¹⁾ I. c. qc. 3.; S. th. III. q. 77. a. 4. Thomas spricht auch davon, daß die Akzidenzien, näherhin die Dimensionen *vicem materiae* vertreten: Sent. I. c. ad 2. Petrus v. T. d. 12. q. 3. a. 2. faßt in Anwendung auf die Nährfähigkeit seine Ansicht so: *Alii dicunt, quod nutriunt sine in substantiam transmutatione: quamvis enim sunt accidentia, habent tam vigorem et naturam substantiae*. Zu Thomas vgl. A. v. Splawa-Neymann, Das Problem der wesenlosen Gestalten im hl. Altarssakrament nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Breslau 1920, S. 71 ff.

²⁾ Sent. II. d. 12. a. 1. q. 1.

³⁾ I. c. q. 2. Vgl. Quodlib. 3. q. 9.

diese geringste Aktualität nennen sie Materie¹⁾. — Hier an zweiter Stelle trägt unser Autor die Lehre des Bonaventura und anderer Franziskaner²⁾ vor, im wesentlichen wenigstens; in der ganzen Ausführung lehnt er die thomistische Auffassung nicht ab. Wir werden aber sehen, wie er tatsächlich von der franziskanischen Auffassung Gebrauch macht³⁾.

In der Materie als dem Fundamente der natürlichen Transmutation, so führt Richard für unseren Fall etwa aus, ist eine doppelte Potenz zu unterscheiden⁴⁾, eine erste Potenz, durch welche die Materie die Form aufnehmen kann; indes wird durch dieselbe die Form nicht aus der Materie eduziert — dies geschieht ja per naturam, d. h. durch natürliche Agenzien — noch geht sie in die Form über; nur logisch unterscheidet sich diese Potenz von der Materie. Sie bleibt daher nach der Konsekration ebensowenig erhalten wie die Materie selbst.

Es ist nun noch eine zweite Potenz in der Materie, die nicht real identisch ist mit der Materie; doch ist sie — im Gegensatz zur ersten Potenz — ein purum possibile transmutabile in formam; sie ist das der Materie anerschaffene Unterscheidbare je nach den verschiedenen Arten der generablen und korruptiblen Formen. Jene, welche der Form alle Aktualität zuschreiben, nennen diese Potenz ebenfalls Materie. Auch diese zweite Potenz bleibt bei der Transsubstantiation nicht zurück; da sie nämlich reine Möglich-

¹⁾ Sent. II. d. 12. a. 1. q. 3.

²⁾ Zur Lehre des hl. Bonaventura vgl. K. Ziesché, Die Naturlehre des Bonaventura, Münster 1908, S. 13. 15. Die aktive Seite der Materie hebt Bonaventura bei seiner Theorie der rationes seminales hervor; vgl. z. B. Sent. II. d. 15. a. 1. q. 1. S. ferner H. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Limburg a. d. Lahn 1920. S. 149; vgl. dazu Cl. Baumecker, Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form. In: Franziskanische Studien, 3. Jahrg. (1916) S. 1—40, 109—139. S. besonders S. 21. „Nicht nur eine rezeptive Potenz zur Aufnahme der Formen wird von ihm der Materie beigelegt . . ., sondern auch eine aktive Potenz.“

³⁾ Es sei hier bemerkt, daß Richard (Sent. II. d. 18. a. 1. q. 2.) den rationales seminales eine Wendung im Sinne seiner doppelten Auffassung von Materie gibt ähnlich wie Bonaventura (Sent. d. 18. a. 1. q. 3.). Die Lehre von den rationes seminales hat überhaupt die Materie-Formauffassung der Franziskaner maßgebend beeinflusst.

⁴⁾ Es erscheinen also hier die beiden Auffassungen von Materie als zwei Potenzen der einen Materie.

keit ist und nur durch fremde Aktualität besteht, falls nicht der unterste Grad der Aktualität, dem sie anerschaffen ist, zurückbleibt — d. i. eben die Potenz im ersten Sinne, die mit der Materie identisch ist —, so kann sie nicht zurückbleiben. Blicke sie dennoch zurück, so könnte aus ihr kein Kompositum entstehen, sondern nur eine Form.

Nun verwendet Richard diese Deutung zur Behebung unserer Schwierigkeit: Wie der Materie eine derartige, in die Form wandelbare Möglichkeit anerschaffen ist, so wird dieselbe nun bei der Wandlung unter Zurückbleiben der Akzidenzien durch eine Schöpfung nicht nur in die Form verwandelt — das ist, wie wir oben erfuhren, das ihr Entsprechende —, sondern auch in den untersten Grad der Aktualität, der, wie schon öfters betont, nach dem einen Auffassungsmodus die eigentliche Materie, mit der Materie identisch ist. Durch eine solche *possibilitas* kann nun allerdings aus der Spezies des Brotes ein Kompositum aus Materie und Form werden; denn wenn auch die Erschaffung jener Potentialität und ihre Verbindung mit den sakramentalen Akzidenzien übernatürlich ist, so geschieht doch die Wandlung dieser *possibilitas* in die Aktualität der Substanz durch natürliche Agenzien dann, wenn die Gestalten korrumpieren; es lösen sich daher jene Akzidenzien auf in die aus der genannten Potentialität gewordene Materie, Materie im Sinne des *infimus gradus actualitatis* genommen, wie Richard zu versichern nicht müde wird; diese Materie kann weder per se Subjekt der Akzidenzien des Brotes sein, noch hindert sie die Gegenwart des Leibes Christi unter der Brotspezies.

Die Lösung will also, sozusagen auf Umwegen, doch eine Materie beibringen, die Fundament des Korruptionsprozesses sein kann; freilich eine *auctoritas* kann unser Lehrer für seine Darlegung nicht namhaft machen, auch ist es schwer ersichtlich, wo der Fortschritt gegenüber der von Richard an zweiter Stelle referierten Ansicht sein soll; denn die Schaffung des *infimus gradus actualitatis* aus der bloßen transmutablen Potentialität kommt doch einer Neuschaffung einer Materie gleich, und gerade das lehnt unser Doctor an der genannten

Stelle ab. Skotus¹⁾ hat denn auch mit seiner Kritik an der Ausführung seines Ordensgenossen nicht zurückgehalten; er weist darauf hin, daß Gott keine noch unter der *materia prima* stehende Entität geschaffen habe, wie es Richard anzunehmen scheine; dieser Einwand des *doctor subtilis* dürfte indes der Richardschen Auffassung von Materie doch nicht gerecht werden.

Bei aller Mangelhaftigkeit der Lösung unseres Doctors ist aber anzuerkennen, daß Richard nicht etwa wie Bonaventura²⁾ auf die eigentliche Inangriffnahme des Problems verzichtet, sondern energisch versucht, mit naturphilosophischen Anschauungen die Frage aufzuhellen, wobei er keineswegs den übernatürlichen Charakter der Fragebehebung übersieht. Es scheint, daß Richard mit seiner Darlegung nicht Anklang gefunden; in einem *Quodlibetale*³⁾ legt er die Ansicht als solche von anderen vor (*videtur quibusdam dicendum*), deren *opinio* er weder *approbiere* noch *reprobiere*.

Nach dieser Vorerörterung über die Korruptionsmöglichkeit der sakramentalen Akzidenzien befaßt sich der Franziskanerlehrer mit der *vis nutriendi* derselben. Herkömmlich⁴⁾ verweist er zunächst auf 1 Kor. 11. (V. 21), wo nach der Glosse bei der Stelle: *Alius quidem ebrius est* von der Berauschung einiger durch die Weinspezies die Rede sei; auch die Erfahrung lehre, daß die eucharistischen Gestalten Hunger und Durst des Genießenden stillen; das alles sei Beweis, daß die Spezies Nährkraft haben.

In der näheren Ausführung betont Richard, daß ein neues Wunder nicht nötig sei, damit die Gestalten nähren

¹⁾ Op. Ox. d. 12. q. 5. n. 10. Der Einwand des Skotus ist wohl angeregt durch eine *Quodlibetale* Richards. *Quodlib.* 2. q. 5.: *Utrum deus possit facere aliquam creaturam inferiorem prima materia generabilium et corruptibilium*. Richard macht hier die uns schon bekannte Unterscheidung. Für die Materie im ersten Sinne bejaht er naturgemäß die Frage mit Hinblick auf die Materie im zweiten Sinne. Skotus beachtet diese Unterscheidung Richards, die ja freilich eine starke Hypostasierung von Begriffen darstellt, zu wenig.

²⁾ d. 12. p. 1. a. 1. q. 1. ad 1. Gerne begnügt sich Bonaventura mit einem Hinweis auf das Geheimnis des Mysteriums und den Glauben; vgl. d. 12. p. 1. a. 2. q. 1. in corp.

³⁾ *Quodlib.* 2. q. 12.

⁴⁾ d. 12. a. 4. q. 2. Vgl. Bon. d. 12. p. 1. a. 2. q. 1.

können¹⁾, daß ferner dieses Ernähren nicht bloß calefaciendo vel fovendo substantiam corporis geschähe ohne wirkliche Verwandlung, wie es manche behaupteten. Die Akzidenzien nähren vielmehr dadurch, daß sie wahrhaft in die Substanz des Leibes verwandelt werden, welcher genährt wird. Unser Lehrer beschreibt dann in realistischer Ausdrucksweise die nutritio; man kann dieselbe sich so denken, daß die Materie ihrer Form beraubt wird und unter die schon präexistente Form des Ernährten kommt. Im Anschlusse an diesen Satz erklärt dann unser Magister auf Grund seiner uns genügend bekannten Korruptionstheorie die vis nutriendi der sakramentalen Spezies.

Eine weniger einschneidende passio erfahren die Akzidenzien durch Brechung und Vermischung. Daß die Akzidenzien gebrochen werden können, zeigt die Erfahrung an der Brotsgestalt²⁾. Der Grund hiefür liegt darin, daß die frangibilitas im Brote ist vermöge einer auf der Quantität beruhenden Qualität bzw. der Quantität oder beider zugleich. Es werden daher die Brotsgestalten nicht bloß fantastice gebrochen, wie manche behaupteten³⁾; freilich darf auch nicht angenommen werden, die Brechung geschehe am Leibe Christi. Immerhin repräsentiert die Brechung die Geißelung und Durchbohrung, die Christus in seiner Passion erduldet⁴⁾.

¹⁾ Behauptet wurde dies, wie oben gezeigt, von Innozenz III. De alt. myst. l. 4. c. 11. (Migne, P. L. 217. 863.) Petrus v. T. d. 12. q. 3. a. 2. schreibt die Ansicht auch Praepositivus (!) zu. Vgl. dazu Clm 6985 fol. 128 r. Magistri tamen nostri dicunt quod sicut remanet species ita remanet speciei (?) vigor. unde satiari potest et inebriari ex ipsis speciebus. Darnach hat Präpositinus die ihm von Petrus zugeschriebene Ansicht nicht vertreten, vielmehr eine Anschauung der magistri vorgetragen, die im wesentlichen der von uns schon öfter berührten opinio entspricht, daß die virtus substantiae erhalten bleibt in den Akzidenzien, d. h. jene Wirkkraft, die der Gestalt zukam, als noch die Substanz Träger der Akzidenzien war.

²⁾ d. 12. a. 2. q. 1. Contra. Vgl. zur ganzen Frage Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. l. 2. p. 8. c. 11. (Migne, P. L. 176. 469.); Alexander v. Hales S. IV. q. 42. m. 1.; Albertus M. d. 13. a. 2. 6.; Thom. d. 12. q. 1. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 77. a. 7.; Petrus v. T. d. 12. q. 2. a. 1.

³⁾ Diese Bemerkung, welche auch sonst die Lehrer machen, richtet sich beispielsweise gegen die sog. Petri Abaelardi epitome c. 29. (Migne, P. L. 178. 1742), gegen Omnebene und die St. Florianer Sentenzen (s. die Sentenzen Rolands ed. Gietl. S. 233. Anm. 9). Hugo v. St. Viktor Sum. sent. tr. 6. c. 8. (Migne, P. L. 176. 144.) wagt keine eigene positive Meinungsäußerung zur Scheinbrechung.

⁴⁾ d. 12. a. 2. q. 1. in corp. Die Bemerkung, daß die Brechung nicht am Leibe Christi geschehe, hat eine Spitze gegen gewisse Anschauungen, namentlich des 11. Jahrhunderts, welche eine sehr realistische Ausdrucksweise beliebten; vgl.

Etwas schwieriger ist die Frage der permiscibilitas der eucharistischen Gestalten bzw. der Weinspezies. Richard¹⁾ macht eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich sämtlich bei Thomas²⁾ und bis auf eine bei Petrus v. T.³⁾ finden; die opposita waren ja, wie schon öfters angedeutet, in einem besonders hohen Maße Traditionsgut in der Scholastik. Die Möglichkeit einer Mischung leitet Richard im Anschlusse an den Philosophen De gener. et corrupt. I. (10.) daraus ab, daß die Akzidenzien divisibel sind; alles aber, was teilbar ist, ist mischungsfähig⁴⁾.

Bei der Mischung selbst — es kommt, wie bemerkt, die Weinspezies vor allem in Betracht — ist zu unterscheiden, ob Wein oder eine andere Flüssigkeit beigemischt wird. Diese Scheidung der Frage nach dem spezifischen Unterschied der Beimischung übernahm Richard von Petrus von Tarentaise⁵⁾; Thomas⁶⁾ hatte den Unterschied nicht gemacht und nur ganz kurz im Laufe seiner Erörterung bemerkt, daß er bei Beimischung eines liquor eiusdem speciei glaube, daß dieselbe Spezies des Weines erhalten bleibe, wenn auch nicht als numerisch derselbe Wein.

dazu J. Schnitzer, a. a. O. S. 234—45; F. Vernet, Eucharistie du IXme à la fin du XIme siècle. In: Dictionnaire de Théologie Catholique V. 1217 ff. Zur Ausdrucksweise des Paschasius Radbertus († 865) vgl. J. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, Freiburg 1896, S. 59 ff. Die Widerrufsformel Berengars, der zu der grobsinnlichen Ausdrucksweise Stellung nahm, in c. 42. D. 2. de cons. hat die Scholastiker vielfach beschäftigt. Richard bemerkt zu ihr d. 9. a. 1. q. 1. in fine: . . . illa attritio et fractio debet referri ad speciem, non ad verum corpus Christi. Sed quia ille Berengarius fuerat infamatus quod non credebatur corpus Christi realiter contineri sub specie ideo ad sui purgationem per verba excessiva contrarium asseruit. Wenn P. Allix, der Herausgeber der schon erwähnten Determinatio de modo existendi corpus Christi etc. des Johannes Quidort, in seiner tendenziösen Einleitung zu diesem Werkchen in der Bemerkung Richards eine Spitze gegen die kirchliche Lehre der Transsubstantiation finden will, so erübrigt es sich, darauf zu entgegnen. Übrigens beurteilten andere Lehrer diese Formel ähnlich: vgl. Petr. Lomb. d. 12. c. 13.; Innozenz III. De sacr. alt. myst. l. 4. c. 10. (Migne, P. L. 217. 862 f.); Alexander v. Hales S. IV. q. 42. m. 1. ad 2.; Thom. S. th. III. q. 77. a. 7. ad 3.; Albertus M. d. 13. a. 7.; Bon. d. 12. p. 1. a. 3. q. 1. ad 1. 2. S. auch J. Schnitzer S. 240¹⁾.

¹⁾ d. 12. a. 4. q. 1.

²⁾ d. 12. q. 1. a. 2. qc. 6.

³⁾ d. 12. q. 2. a. 2. qc. 2.

⁴⁾ l. c. contra 1.

⁵⁾ d. 12. q. 2. a. 2. qc. 2.

⁶⁾ d. 12. q. 1. a. 2. qc. 6.; S. th. III. q. 77. a. 8. Bonaventura und Alexander v. Hales behandeln die Frage nicht eigens; vgl. Albertus M. d. 12. a. 10.

Die Ausführungen, die sich teilweise gegen Petrus v. T.¹⁾ richten, münden in einen Bericht über die Anschauung einiger Lehrer aus, daß nämlich bei zu umfangreicher Weinbeimischung die *ratio sacramenti* nicht mehr erhalten bleibt. Später, in den *Quodlibeta*²⁾, hat Richard diese letztere Meinung selbst entschieden angenommen: *possunt (sc. species per additionem vini) tamen corrumpi sub ratione, qua sunt sacramenta.*

Thomas und Petrus v. T. gingen bei Erörterung der Mischungsmöglichkeit von dem Gedanken aus, daß die Akzidenzien die *ratio substantiae* (subjecti) beibehielten in der Eucharistie. Der Aquinate³⁾ nahm an, daß, falls Wein in solcher Quantität beigemischt würde, daß er *per totum vinum* (sc. consecratum) diffundiert würde, die numerische Identität nicht mehr gewahrt wäre und die Gegenwart Christi aufhören würde. Durandus⁴⁾ trug eine von Richard im Sentenzenkommentar an erster Stelle mitgeteilte Ansicht vor, wonach durch keine gleichartige Beimischung die Gegenwart Christi aufhöre.

Es kann nun nicht bloß Wein, sondern auch eine andere Flüssigkeit der konsekrierten Weinspezies beigemischt werden. Was dann? Entweder wird, so belehrt uns Richard, die verschiedenartige Flüssigkeit in solcher Quantität beigemischt, daß ihre *virtus* über die der Weinspezies dominiert, oder so, daß das Verhältnis umgekehrt ist, oder endlich so, daß die beiderseitigen *virtutes* in einem solchen Verhältnis stehen, in dem durch die *mutua actio und passio* eine *vera mixtio* ermöglicht ist. Im ersten Falle würde die Weinspezies in die Natur der beigemischten Flüssigkeit konvertiert; die Gegenwart Christi würde aufhören. Im zweiten Falle würde die beigemischte Flüssigkeit verwandelt in Wein, und

¹⁾ l. c.

²⁾ *Quodlib.* 3. q. 12. Die Zurückverwandlung der Spezies in die Substanz des Weines erklärt er mit Hilfe seiner uns genügend bekannten Theorie. Er meint nach Darlegung derselben: *hoc forte volebant dicere antiqui, quando dicebant, quod in illis speciebus remanebat virtus substantiae.* Richard will also dem von ihm perhorreszierten Ausdruck in seiner Weise eine günstige Deutung geben.

³⁾ *S. th.* III. q. 77. a. 8.

⁴⁾ *Dur. a St. Portiano d.* 12. q. 3. Auch Skotus neigt *Op. Ox. d.* 12. q. 4. n. 26. dieser Meinung zu.

zwar nicht bloß in dessen Akzidenzien; gegenwärtig würde Christi Blut aber nicht unter diesen neuen Weinteilen. Im dritten Falle entstünde ein neues Produkt. Christi Gegenwart würde aufhören.

Richard entschied hier unter Benützung der Dreigliederung des Petrus v. T.¹⁾ und des hl. Thomas im Sentenzenkommentar²⁾ im Kerne wie diese; beachtenswert ist dabei, daß er hier die sonst im Ausdruck vermiedene thomistische Wirksamkeit der Akzidenzien *ratione substantiae* verwertet.

6. Die Eucharistie als Sakrament

Mehr als bei anderen Sakramenten hat die Scholastik, sei es mittelbar oder unmittelbar, beim Altarssakrament Anregung aus Augustinus geschöpft. Die Symbolik der Elemente von Brot und Wein, die Lehre von der sakramentalen bzw. geistlichen Vereinigung mit Christus, d. i. vom sakramentalen und geistlichen Genießen Christi, vom Genuß des *sacramentum* und dem der *res sacramenti*, die Lehre von der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, als der *res* des *Sacramentes* u. a. sind augustinisches Gedankengut³⁾.

Die Frage nach der Sakramentalität der Eucharistie wird von unserem Autor in schöner Klarheit zusammenfassend so beantwortet⁴⁾: Die Gestalten von Brot und Wein sind nach der durch den Priester unter der Form der Worte und mit entsprechender Intention vollzogenen Konsekration Sakrament des N. B.; denn Zeichen und Ursache der Gnade zu sein, gehört zum Begriff des neutestamentlichen Sakramentes.

Die Brotgestalt ist nun Zeichen des wahren Leibes Christi, welcher die *res sacra sub ipsa specie vere contenta* ist, als auch des mystischen Leibes des Herrn, der hl. Kirche, die auch eine *res sacra* darstellt; freilich ist dieselbe nicht real unter der Brotsgestalt. Die Weinspezies ist Zeichen

¹⁾ l. c.

²⁾ Sent. l. c.

³⁾ Vgl. K. A d a m, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm.-Gesch. VIII. 1.), Paderborn 1908, S. 143 f., 148, 153 usf.

⁴⁾ d. 8. a. 1. q. 1. Petrus v. T. d. 8. q. 1. a. 1. ad 1. sagt vom ursächlichen Zusammenhang zwischen Sakrament und *res contenta* desselben: *Quamvis non efficiat illud (sc. corpus Christi verum) simpliciter, tamen facit illud esse in isto loco.*

des Blutes Christi, welche res sacra unter der genannten Spezies wahrhaft enthalten ist.

Auch Ursache des doppelten Inhaltes der Eucharistie sind die sakramentalen Gestalten. Wenn auch das sichtbare Zeichen nicht Ursache der absoluten Existenz des Leibes Christi ist, so ist es doch Ursache seiner Existenz unter der Brotspezies bzw. Ursache der Existenz des Blutes unter der Weinspezies¹⁾. Wenn ferner das Sakrament auch nicht Ursache der Menschen ist, welche Glieder der Kirche sind — also des mystischen Leibes, der res non contenta der Eucharistie —, so ist es doch Instrumentalursache des Glaubens und der Liebe, durch welche die Glieder der Kirche zum Aufbau des mystischen Leibes geeinigt werden; es ist daher die Eucharistie zwar nicht Ursache des mystischen Leibes Christi, was seine Materie, wohl aber was seine Form anlangt²⁾. Aus dem Gesagten ist klar, daß die sakramentalen Gestalten nicht nur ein Sakrament des Neuen Testaments unter anderen, sondern das höchste unter ihnen sind, weil sie den Urheber der Heiligkeit in sich schließen.

Die vorgenannten Spezies sind das Sakrament ohne Wesensinhalt (*sacramentum tantum*), Christi wahrer Leib ist Sakrament und Wesensinhalt (*sacramentum et res*); Inhalt ist er mit Bezug auf das sichtbare Zeichen; Sakrament, d. h. selbst wieder Zeichen, ist er mit Rücksicht auf den mystischen Leib; wie nämlich Christi wahrer Leib aus den reinsten, verschiedenen Gliedern besteht, so konstituiert sich sein mystischer Leib aus verschiedenen, durch Glaube und Liebe geeinigten Personen. Dieser mystische Leib ist Wesensinhalt ohne Sakrament (*res et non sacramentum*), wenn man nicht etwa noch sagen wollte, daß der mystische Christusleib der streitenden Kirche selbst wiederum Sakrament, d. h. Zeichen des mystischen Christusleibes der triumphierenden Kirche sei.

¹⁾ l. c.

²⁾ Ähnlich bei Albertus M. d. 8. a. 11. ad 2. u. 3. Klarer ist noch Petrus v. T. l. c. ad 6.: *Secundum id quod est materialiter considerandum, non est (sc. corpus Christi mysticum) effectus sacramenti sc. ipsae personae fidelium: sed inquantum est unitum formaliter, id est eius unio, est effectus eius; vgl. l. c. ad 5. S. auch Richard v. M. d. 9. Circa litt.*

Was vom Leibe Christi gilt mit Beziehung zur Brotgestalt, das gilt vom Blute Christi mit Bezug auf die Weinspezies. — Soweit unser Doctor.

Man würde die Geschlossenheit seiner Ausführungen stören, wollte man seine Worte zergliedern. Doch seien einige Bemerkungen beigelegt: Die herkömmliche¹⁾ Teilung von *sacramentum*, *sacramentum et res* und *res* ist klar durchgeführt. Auf die Symbolik der Brot- und Weinspezies wurde schon früher hingewiesen²⁾. Beachtung verdient, wie Richard gleich Albertus M. und Petrus v. T. nicht nur das signifikative, sondern auch das kausale Moment des sakramentalen Zeichens restlos durchführen will. Dadurch gelingt es, die Eucharistie in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens zu rücken: Die Eucharistie ist nicht nur Symbol des Leibes Christi, sie ist gewissermaßen auch Grund seiner sakramentalen Existenz, sie ist ferner nicht nur Sinnbild der Einheit des mystischen Leibes der Kirche, sie ist gewissermaßen Realgrund dieser Einheit, insofern sie Instrumentalursache des einigenden Glaubens und der Liebe ist, die diesem Leibe seine Form, sein Wesen geben, ja die Eucharistie reicht hinaus über den mystischen Leib der streitenden Kirche, sie deutet letztlich noch die Einheit der triumphierenden Kirche an³⁾.

Die Eucharistie ist Sakrament, und zwar Speisesakrament; in seinem ersten Einwande, den sich Richard in der Quästion: *Utrum in hoc sacramento corpus christi mandu-*

¹⁾ Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* l. 1. p. 9. c. 2. (Migne, P. L. 176. 317 f.); Innozenz III. *De sacr. alt. myst.* l. 4. c. 36. (Migne, P. L. 217. 879); Alexander v. Hales *S. IV. q. 31. m. 1.*; Bon. d. 8. p. 2. a. 2. q. 1. u. d. 9. a. 2. q. 1.; Thom. d. 8. a. 1. q. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 73. a. 1.; q. 80. a. 4.; Petrus v. T. d. 8. q. 1. a. 1.

²⁾ S. oben Nr. 2.; vgl. d. 11. a. 2. q. 1.

³⁾ Es ist möglich, daß Richard zu diesem letzten Gedanken angeregt wurde durch Hugo v. St. Viktor in seiner *Sum. sent. tr. 6. c. 7.* (Migne, P. L. 176. 144.) Im übrigen sind es augustinische Gedankengänge, wenn die Kirche als mystischer Leib Christi in den engen Zusammenhang mit der Eucharistie gesetzt wird; vgl. K. A d a m, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, S. 153. Bemerkt sei noch, daß Bonaventura wie Thomas (Bon. d. 8. p. 2. a. 2. q. 1. ad 2.; Thom. d. 8. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 2.) darauf verzichten, die Kausalität des sakramentalen Zeichens für den mystischen Christusleib durchzuführen. Vgl. zum Verhältnis von Kirche und Eucharistie bei Thomas: M. G r a b m a n n, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, S. 267 ff.

cetur veraciter¹⁾) macht, nimmt Richard noch Rücksicht auf frühere Ansichten, wo man sich zwar weniger an der Tatsache des wahren Genusses als an manchen Konsequenzen der Tatsache stieß. Richard stellt sich hier auf den Boden eines gesunden Realismus gegenüber gewissen Übertreibungen²⁾).

Im corpus articuli unterscheidet unser Lehrer einen dreifachen Genuß der Eucharistie: eine *manducatio carnalis*, *sacramentalis* und *spiritualis*. Erstere besteht darin, daß die Spezies sumiert und zuletzt in die Substanz des Genießenden verwandelt wird.

Im sakramentalen Genuß wird der wahre, unter der Spezies enthaltene Leib Christi genossen; doch wird derselbe dabei nicht corporaliter gekaut; indes gelangt er, falls nicht etwa die Spezies so lange im Munde zerkleinert würde, daß durch die hiebei geschehene Digestion die *forma propria* zerstört würde, in den Magen mit der Spezies, und er bleibt dort so lange, als die Spezies sich in ihrer eigentümlichen Form erhält. Aber nicht durch die Kraft des Genießenden wird Christi Leib mit dem *manducans* geeinigt, vielmehr ist es der Leib des Herrn, durch welchen der sakramental Genießende mit Christus, dem Haupte, geistigerweise vereinigt wird, falls der Empfänger würdig diesen Leib genießt. Es findet nämlich auch eine *spiritualis manducatio* statt, durch welche, wie man sagt, der mystische Herrenleib genossen wird; dieser Genuß ist nichts anderes als das spiritaliter incorporari corpori mystico per fidem et charitatem oder vielmehr das noch mehr Einverleibtwerden durch Vermehrung des Glaubens und der Liebe. Dieses geistliche Genießen kommt den unwürdigen Empfängern des Sakramentes nicht zu³⁾).

¹⁾ d. 9. a. 1. q. 1.

²⁾ Vgl. l. c. ad 1. Richard dürfte hier namentlich an jene denken, welche, wie oben (Nr. 5) dargetan, nur eine Scheinbrechung der eucharistischen Gestalten annahmen und damit Schwierigkeiten hatten, den Vorgang des Genusses zu erklären.

³⁾ Vgl. zu diesen Ausführungen besonders Petrus v. T. d. 9. q. 1. a. 1. in corp. (dort die dreifache Abteilung) und ad 1. 2. S. auch Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. l. 2. p. 8. c. 5. (Migne, P. L. 176. 465.); Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 256 d; Albertus M. de euch. d. 6. tr. 2. c. 3. n. 4.; Alexander v. Hales S. IV.

In einer neuen Quästion¹⁾ geht unser Meister nun näher auf sakramentalen und geistlichen Sakramentsgenuß ein.

Das sakramentale Genießen Christi kann doppelt verstanden werden, einmal als Genießen der Spezies, die das sacramentum des Leibes des Herrn und ihn selbst realiter enthält. In dieser Weise wird Christus von jedem sakramental genossen, der die Spezies genießt, sei es Mensch oder Tier²⁾. Freilich folgt daraus nicht, daß ein Tier im eigentlichen Sinne den Leib Christi sakramental genießt; denn es genießt das Sakrament selbst nicht unter dem Gesichtspunkte, unter dem es Sakrament ist, weil es eben das Sakrament nicht genießt als Zeichen des wahren Leibes Christi, das diesen Leib wirklich enthält; das Adverbium sacramentaliter determiniert also die Sumption eigentlich mehr mit Rücksicht auf den Summierenden als auf das Summierte.

Richard hat mit dieser auch von Petrus v. T. hier schon benützten Unterscheidung³⁾ die Würde des Sakramentes genügend gewahrt und doch der konsequenten Durchführung der sakramentalen Gegenwart Christi Rechnung getragen.

Das sakramentale Genießen kann, wie schon angedeutet, dann auch genommen werden für den Genuß der Spezies mit der allgemeinen oder besonderen, ausdrücklichen oder einschlußweisen Intention, Christus unter dieser Gestalt zu genießen. Auf diese Weise kann Christus vom Menschen, und zwar von jedem, genossen werden, der diese Intention haben kann, sei es ein guter oder schlechter Mensch, sei er gläubig oder irrgläubig. — Es verlangt also

q. 43. m. 1. 2.; Thom. d. 9. q. 1. a. 1. qc. 3.; S. th. III. q. 80. a. 1.; Bon. d. 9. a. 1. q. 1. Diese Autoren reden meist nach altem Sprachgebrauch vom doppelten Genusse der Eucharistie, vom sakramentalen und geistigen.

¹⁾ d. 9. a. 1. q. 3.

²⁾ Bon. d. 13. a. 2. q. 1. konnte sich trotz aller Gründe nicht für die Ansicht gewinnen lassen, daß ein Tier sakramental den Herrenleib genieße. Es spricht ja auch Richard nicht von einem eigentlich sakramentalen Genusse. Auch Petrus v. T. d. 13. q. un. a. 6., der zwei Ansichten vorführt, die konsequentere und die Bonaventuras, referiert über die erste im Sinne unseres Lehrers. Vgl. Thom. d. 9. q. 1. a. 2. qc. 3.; S. th. III. q. 80. a. 3. ad 3.

³⁾ d. 13. q. un. a. 6.; s. ad 1. opp.: Non sumit ut sacramentum, sed ut rem. Schon Bon. d. 9. a. 1. q. 3. hatte übrigens wie sein Lehrer gelegentlich das sakramentale Genießen definiert als manducare sacramentum et ut sacramentum. Vgl. dazu Alexander v. H. S. IV. q. 43. m. 4.; Thom. d. 9. q. 1. a. 2. qc. 3. ad 2.: et ideo potest creatura irrationalis ipsum accipere non per se, sed per accidens.

unser Franziskaner zum sakramentalen Genusse der Eucharistie im eigentlichen Sinne ausdrücklich eine Intention, deren Inhalt dahin geht, Christus unter der Spezies zu sumieren; den rechten Glauben verlangt er zum sakramentalen Genusse nicht¹⁾.

Richard fährt, indem er zur *manducatio spiritualis* überleitet, fort: Es kann jemand auf die vorgenannten (beiden) Arten die Eucharistie sakramental genießen, ohne daß er sie geistigerweise dabei empfängt. Unter geistlichem Genießen ist zu verstehen: An Christus glauben und ihm durch die Liebe geeint und so seinem mystischen Leibe inkorporiert werden²⁾. Viele empfangen den Leib Christi im Sakrament, und zwar im Glauben, und doch gebrauchen sie den Herrn wegen Mangel an Vorbereitung geistlicherweise nicht, noch werden sie seinem mystischen Leibe einverleibt. Manche hingegen genießen den Leib des Herrn geistlicherweise, ohne ihn sakramental zu empfangen; denn viele glauben an den unter der konsekrierten Hostie enthaltenen Christus und werden ihm durch die Liebe inkorporiert, ohne daß sie die den Herrenleib umfassende Spezies genießen. Von dieser Art geistlichen Genusses gilt das Wort: *Ut quid paras dentem et ventrem, crede et manducasti*³⁾.

Wie unser Lehrer einen doppelten sakramentalen Genuß unterscheidet, so unterscheidet er also auch einen doppelten geistigen Genuß der Eucharistie; der eine besteht zusammen mit dem sakramentalen in Glauben und Liebe und der Eingliederung in Christi mystischen Leib, der andere besteht ohne die *sacramentalis manducatio* in denselben

¹⁾ Bon. d. 9. a. 1. q. 3. spricht sich näher aus über den Glauben: *Necesse est etiam, quod illa intentio dirigatur vel secundum fidem, quae est in ipso, vel in altero, quia vel oportet quod credat, quod sub illa specie aliquid spirituale lateat, quod sumere intendat, vel oportet, quod saltem intendat sumere quod alios credere aestimat, quamvis ipse non credat.* Solch fremde Gläubigkeit ist der Glaube der Kirche. Fast wörtlich so Alexander v. H. l. c. Vgl. auch Thom. d. 9. q. 1. a. 2. qc. 3. ad 3.

²⁾ d. 9. a. 1. q. 3.: *manducare enim ipsum spiritualiter est ipsum credere et per charitatem ei uniri et eius corpori mystico incorporari.*

³⁾ Richard entnimmt die Stelle c. 47. D. 2. de cons. Es handelt sich bei diesem Augustinuszitat (In Joh. tr. 25. c. 12.) nicht um den eucharistischen Genuß, sondern um die Aufnahme Christi im Glauben.

Momenten. — Richard bewegt sich mit diesen Gedanken in traditionellen Bahnen¹⁾.

Die Eucharistie ist eine Speise. Wenn die — übrigens alte²⁾ — Analogie mit der körperlichen Speise zutreffend ist, dann muß sie wie diese notwendig sein, muß öfter genommen werden. Man sollte meinen, daß diese Konsequenzen selbstverständlich wären; allein diese Folgerungen waren nicht in dem Maße klar, wie man es erwarten möchte.

Wie stellt sich nun unser Autor zur Frage der Notwendigkeit der Eucharistie? Wir berührten diese Frage schon gelegentlich (s. oben Nr. 1); Richard gibt, so sahen wir da, der Eucharistie einen bestimmten Platz im Organismus des übernatürlichen Gnadenlebens: Durch die Eucharistie wird derjenige, der das übernatürliche Leben hat, im Diesseits darin genährt und vervollkommnet. Quapropter eius susceptione indiget vivens vita spirituali, quae est vita gratiae, quamdiu est in statu in quo illam potest amittere, hoc est toto tempore naturalis vitae³⁾. Bei Behandlung der Frage der Häufigkeit des Kommunionempfanges betont Richard ganz im Sinne Alberts des Großen⁴⁾ und dessen Schülers Thomas⁵⁾, daß die Eucharistie eine ähnliche Stel-

¹⁾ Thom. S. th. III. q. 80. a. 1. ad 3.: aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum atequam sacramentaliter sumant. Nach dem corpus articuli ist das gewöhnliche geistige Genießen dasjenige, bei dem der Empfänger durch den sakramentalen Genuß auch den Effekt empfängt. Albertus M. d. 9. a. 2. unterscheidet einen triplex modus spiritualis manducationis; vgl. auch 1. c. a. 1. ad 7. 8. 9.; Petrus v. T. d. 9. q. 1. a. 2. qc. 2.: Spiritualiter manducari est Christo et Ecclesiae incorporari: hoc autem dupliciter est: vel per modum meriti credendo: vel per virtutem sacramenti, credendo et percipiendo. . . . Primus modus potest alicui convenire sine sacramento: secundus non. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 16. sagt: Corpus Christi quatuor modis sumitur, nämlich spiritualiter tantum, sacramentaliter tantum, spiritualiter tantum und endlich nec sacramentaliter nec spiritualiter. Dieselben Unterscheidungen macht Duns Scotus Op. Ox. d. 8. q. 3. n. 2.

²⁾ Diese Analogie wurde öfters in dem Berengarischen Streit auch gebraucht von Lanfrancus (Migne, P. L. 150. 438).

³⁾ d. 8. a. 1. q. 4.

⁴⁾ de euch. d. 6. tr. 1. c. 2. n. 3. 4.; d. 2. tr. 3. c. 1. n. 2.; Sent. d. 1. a. 2.

⁵⁾ d. 9. q. 1. a. 1. qc. 2. spricht Thomas der Eucharistie eine necessitas salutis de se ab, auch für die Erwachsenen, wie der Zusammenhang ergibt; d. 12. q. 3. a. 2. qc. 1. sucht er aber das Kirchengesetz des Eucharistieempfanges aus inneren Gründen zu rechtfertigen: Institutio autem Ecclesiae fuit necessaria; quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumerent. Vgl. S. th. III. q. 80. a. 11. Es ist von selbst klar, daß nur von einer tatsächlichen Notwendigkeit die Rede sein kann. Petrus

lung im übernatürlichen Leben habe wie die Speise im natürlichen Leben, nämlich die verloren gegangenen übernatürlichen Kräfte zu ersetzen, damit nicht, bliebe diese restauratio deperditi aus, der geistliche Tod der Seele einträte¹).

Ohne Zweifel kommt in diesen Texten die Behauptung einer inneren Notwendigkeit der Eucharistie zum Ausdruck. Allerdings scheint unser Lehrer diese Notwendigkeit zunächst von der geistlichen Kommunion ohne sakramentalen Empfang behaupten zu wollen; er sagt nämlich²), wenn es auch nützlich sei, zum Heile den Leib Christi (sc. sacramentaliter) zu genießen, so sei es doch notwendig bloß einmal im Jahre, wie es die Kirche bestimmt habe, und im Falle schwerer Krankheit, wenn das Sakrament ohne Schwierigkeit (commode) empfangen werden könne. — Der hl. Bonaventura stand noch auf dem Standpunkte, daß bloß eine äußere Verpflichtung zum Kommunionempfang bestünde, keine innere Notwendigkeit³).

Ganz naturgemäß hängt mit der Frage der Notwendigkeit bzw. der Verpflichtung des Kommunionempfanges enge das Problem der Häufigkeit der Kommunion zusammen.

Bonaventura⁴) stellte in seinem mystischen Höhenfluge so hohe Anforderungen an die Vorbereitung des Empfängers, daß eine häufige Kommunion von selbst ausgeschlossen war. Richard hält sich in seinen Darlegungen so ziemlich wörtlich an die maßvollen Ausführungen des Aquinaten im Sentenzenkommentar⁵). Darnach wird im übernatürlichen Leben der Verlust der Kraft immer wieder ausgeglichen

v. T. d. 9. q. 1. a. 3. behauptete für die Eucharistie bloß die Notwendigkeit eines Mittels, cum quo melius procuratur salus.

¹) d. 9. a. 1. q. 3.

²) Anders und strenger dagegen Thomas in der theolog. Summe I. c.: sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest esse homini salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset; der Kommunionempfang sei nicht bloß Kirchengebot — die Kirche bestimmt nur die Zeit des Empfanges näher —, sondern auch Gebot des Herrn.

³) d. 12. p. 2. a. 2. q. 1. Vgl. Frz. X. Kattum, a. a. O. S 127.

⁴) Bon. d. 12. p. 2. a. 2. q. 2. Vgl. Frz. X. Kattum S. 133.

⁵) Vgl. R. v. M. d. 12. a. 6. q. 1. mit Thom. d. 12. q. 3. a. 1. qc. 1. u. 2. Cäsarius v. Heisterbach läßt in einer Legende einen Priester sich sehr ungehalten über die häufige Kommunion der Frauen aussprechen (Libri VIII miraculorum I. c. 6. ed. Meister, Röm. Quartalschrift Suppl. 13. Rom 1901, S. 13); auch Albertus M. (De sacr. euch. d. 6. tr. 4. c. 3.) äußert sich hierin scharf.

durch den Sakramentsempfang, ähnlich wie im natürlichen Leben dies geschieht durch Speise und Trank.

Beim Empfang des Altarssakramentes ist maßgebend das Verlangen einer innigen Vereinigung mit Christus und die Ehrfurcht vor dem Sakramente. Würde der Mensch durch die Erfahrung zur Erkenntnis kommen, daß durch die häufige Kommunion die Glut der Liebe gesteigert und die Ehrfurcht doch nicht gemindert wird, so soll er häufig, jedoch täglich nicht mehr als einmal, kommunizieren. Sollte er aber merken, daß der häufige Empfang die Ehrfurcht vor dem Sakramente mindert und die Liebeswärme doch nicht viel mehrt, so müßte er sich zuweilen des Empfanges enthalten, um später dann wieder mit um so größerer Andacht hinzuzutreten.

Freilich ist dies zu beachten, daß die Vorschrift der Kirche über den einmaligen Kommunionempfang eingehalten werden muß. Sonst ist eine Verpflichtung zum Kommunionempfang *de necessitate* nur gegeben *ratione officii* z. B. für den Priester, so oft er zelebriert, oder *ratione periculi* für die Schwerkranken, bei denen ein *notabile periculum mortis* besteht; diese müssen die Eucharistie verlangen, wenn sie den Gebrauch der Vernunft besitzen¹⁾. — Wie die letzte Bemerkung Richards zu interpretieren ist, wurde schon bemerkt: Er behauptet eine innere Notwendigkeit der Kommunion, zunächst allerdings der *manducatio spiritualis*.

Wie unser Doctor gelegentlich²⁾ erwähnt, muß der Empfänger der Eucharistie sich entsprechend vorbereiten. Es ist diese Vorbereitung eine doppelte: eine körperliche und eine seelische. Der Empfänger muß, abgesehen vom Notfalle,

¹⁾ Vgl. zur Frage der häufigen Kommunion auch Alexander v. Hales S. IV. q. 52. m. 3.; Albertus M. d. 13. a. 27.; Petrus v. T. d. 12. q. 4. a. 2. qc. 2. 3. Der letztere Autor hält sich in seinen Ausführungen enge an Bonaventura; vgl. ferner G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament § 7. S. 130—146; dort ist über die Häufigkeit des Eucharistieempfanges in alchristlicher Zeit gehandelt; s. ferner J. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1891, S. 16 ff., S. 82 ff., S. 167 ff. Matthäus v. Krakau (über ihn vgl. Th. Sommerlad, M. v. K., Halle a. S. 1891), der als Bischof von Worms 1410 starb, hinterließ auch eine eigene Schrift über die Häufigkeit der Zelebration bzw. des Kommunionempfanges, in der in Form eines Dialogs zwischen *ratio* und *conscientia* unser Thema erörtert wird; die Schrift ist überliefert unter dem Titel: *De celebratione missae* oder *Dialogus inter rationem et conscientiam* usf. Näheres bei Sommerlad S. 76—83.

²⁾ Z. B. d. 9. a. 1. q. 3.

nüchtern sein; Richard warnt hiebei vor Übertreibungen. Zu seiner Zeit scheint die Auffassung geherrscht zu haben, daß jener, der nach der Matutin am Abend noch etwas getrunken habe, nur nach neuerlicher Rezitation der Mette zelebrieren dürfe am folgenden Tage. Unser Lehrer verwirft diese rigorose Auffassung; es genügt nach ihm, daß die am späten Abend genossene Speise verdaut ist bis zur Zelebrationszeit. Am Tage der Zelebration darf indes, auch wenn es in der Frühe und so wenig wäre, daß es bis zur Zelebrationsstunde digeriert wäre, nichts genossen werden. So verlangt es die approbierte Gewohnheit; die Gewohnheit ist aber die beste Interpretin des Gesetzes¹⁾.

Die im Dekret²⁾ ausgesprochene Ausnahme vom Nüchternheitsgebot für Coena Domini in der Karwoche ist durch andere Erlasse und die Gewohnheit abrogiert³⁾. — Die Ausführungen unseres Lehrers zeigen seine Kenntnis praktischer und kirchenrechtlicher Fragen; seine Entscheidungen sind vernünftig und maßvoll⁴⁾.

Die seelische Vorbereitung auf die Kommunion erfordert negativ vor allem Freisein von schwerer Sünde⁵⁾.

Richard⁶⁾ verweist auf das Wort des Apostels, das Selbstprüfung verlangt⁷⁾, auf das Alte Testament, wo Oza schon deswegen getötet ward, weil er unwürdig die Arche berührte⁸⁾, und die Bethsamiten geschlagen wurden, weil sie die Bundeslade unwürdig nur angesehen hatten⁹⁾. Wie viel schwerer sündigt erst jener, der unwürdig den Leib Christi in sich aufnimmt!

¹⁾ c. 8. X. 1, 4.

²⁾ c. 49. D. 1. de cons.

³⁾ d. 8. a. 2. q. 3. ad 3.

⁴⁾ Vgl. die Ausführungen des Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 261 d, Alexanders v. Hales S. IV. q. 52. m. 1., Alberts d. Gr. d. 8. a. 9. 10., Bon. d. 12. p. 2. dub. 3., Thomas' d. 8. q. 1. a. 4. qc. 1. 2., S. th III. q. 80. a. 8., Petrus v. T. d. 8. q. 2. a. 2. qc. 1. in corp. u. ad 2.

⁵⁾ Die anderen großen Lehrer stellen sich hier auch die Frage, was der sündhafte Empfänger der Eucharistie bekommt; vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 46. m. 2. a. 2.; Bon. d. 9. a. 2. q. 1.; Albertus M. d. 9. a. 7. 8.; Thom, d. 9. q. 1 a. 2. qc. 1.; S. th. III. q. 80. a. 3.; Petrus v. T. d. 9. q. 1. a. 4. qc. 1.

⁶⁾ d. 9. a. 2. q. 1. Contra 1. 2. 3.

⁷⁾ 1 Kor. 11, 28 ff.

⁸⁾ 2 Sam. 6, 6 f.

⁹⁾ 1 Sam. 6, 19.

Wer zum Altarssakrament hinzutritt, so führt Richard näher aus¹⁾, muß nach dem Apostelwort frei von schwerer Sünde sein: Wissentlicher Empfang im Stande nicht bereuter Sünde oder im Vorsatz zu schwerer Sünde, ist immer schwer sündhaft wegen Irreverenz gegen das Sakrament und seinen doppelten Inhalt (res) und wegen Übertretung des Kirchengebotes. — Den dreifachen Gesichtspunkt der Unehreerbietigkeit gegen sacramentum, res contenta und res significata non contenta stellt in gleicher Weise Thomas²⁾ heraus.

Auch jener, der glaubt in schwerer Sünde zu sein, wenn er es tatsächlich auch nicht ist, und trotzdem kommuniziert, sündigt schwer als ein Verächter der dem Sakramente schuldigen Ehrfurcht. Bei jenem, der zwar tatsächlich in schwerer Sünde ist, es aber nicht weiß, muß unterschieden werden, ob die Unwissenheit ex ommissione debitae diligentiae in examinando conscientiam herrührt — in diesem Falle wäre der Kommunionempfang schwer sündhaft, wenn auch in geringerem Grade wie in den obigen Fällen — oder ob eine solche Unterlassung erforderlicher Sorgfalt, wie sie der Mensch anzuwenden verpflichtet ist, nicht vorliegt — in diesem Falle sündigt der Empfänger nicht schwer, vielmehr erlangt er Nachlassung der verborgenen Sünde; es kann nämlich der Mensch nie sicher sein, ob er würdige Buße getan hat gemäß dem Worte der Schrift Prd. 9, 1; würde daher jemand schwer sündigen im angenommenen Falle, so würde sich ja der Mensch beim jedesmaligen Empfang der Eucharistie der Gefahr schwerer Sünde aussetzen, was falsch ist³⁾.

Die Norm für die genannte Selbstprüfung ist also das Gewissensurteil, wie es auf Grund sorgfältiger, aber nicht übertriebener Selbsterforschung sich ergibt⁴⁾.

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 1. in corp.

²⁾ d. 9. q. 1. a. 3. qc. 1.; S. th. III. q. 80. a. 4.

³⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 260 b (s. W. Strake S. 142); Alexander v. Hales S. IV. q. 46. m. 3. a. 1. 2.; Albertus M. d. 9. a. 9.; Thom. II. cc.; Petrus v. T. d. 9. q. 2. a. 1.: er unterscheidet bei der conscientia peccati mortalis zwischen einer solchen ex certitudine sufficienti, einer solchen ex c. probabili und einer solchen ex c. levi (beim Skrupulanten ist eine solche im dritten Sinne!); nur im ersten und zweiten Falle ist der Sakramentsempfang sündhaft; die ratio der Sünde liegt in der Irreverenz gegen das sacramentum exterius und die res contenta interius.

⁴⁾ In diesem Punkte stimmten naturgemäß im Wesen alle Lehrer überein.

Läßliche Sünde macht den Empfang des Altarssakramentes nicht unwürdig, wenn sonst kein Hindernis besteht; die läßliche Sünde kann nämlich mit dem Effekte der Eucharistie zusammen bestehen, und außerdem kann de lege communi ein Mensch längere Zeit gar nicht ohne läßliche Sünde sein, wohl aber ohne schwere Sünde¹⁾.

Bei Besprechung der Sünde des Oza und der Bethsamiten²⁾ berührt unser Doctor auch kurz die echt mittelalterliche Frage, ob Ansehen und Berühren der sakramentalen Spezies im Stande der Todsünde schwer sündhaft sei. Das Anschauen der Eucharistie ist es nicht, weil ja dem Sakrament keine Irreverenz angetan wird; das Berühren in diesem Zustande hingegen verletzt die gebührende Ehrfurcht, ausgenommen im Notfall; die Berührung müßte dann geschehen cum timore et reverentia und dürfte auch durch einen Laien geschehen³⁾. — Über die Schwere der Sünde im Falle unstatthafter Berührung der Eucharistie spricht sich unser Lehrer nicht aus.

Im Zusammenhange mit der Frage nach dem Eucharistieempfang in schwerer Sünde steht die nach der eventuellen Beichtverpflichtung, im Falle jemand im Sünden Zustand kommunizieren wollte, der zwar contritus, sed non confessus ist.

Unser Franziskaner⁴⁾ unterscheidet vor allem zwischen läßlicher und schwerer Sünde. Der contritus non confessus des ersten Falles sündigt nicht schwer, da über die läßliche Sünde überhaupt keine Beicht notwendig ist, abgesehen von dem Falle, daß jemand bei Erfüllung der einmaligen jährlichen Beichtpflicht keine schwere Sünde zu beichten hätte.

Im zweiten Falle ist zu unterscheiden, ob der Kommunikant eine copia confessoris idonei, ein tempus sufficiens ad confitendum und eine loquela libera hat oder nicht. Sind

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 1. ad 1. Vgl. Thom. d. 9. q. 1. a. 4. qc. 2. ad 1.; S. th. III. q. 80. a. 7. ad 4.

²⁾ l. c. ad aliam part.

³⁾ Diese Fragen wurden oft recht breit behandelt. S. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 260 d f.; Alexander v. Hales S. IV. q. 52. m. 6. 7.; Albertus M. d. 13. a. 18. S. auch Thom. d. 9. q. 1. a. 3. qc. 6; S. th. III. q. 80. a. 4. ad 4. 1.; Bon. d. 9. a. 2. q. 1. ad 4. Petrus v. T. d. 9. q. 2. a. 1. in fine behandelt die Sache ganz ähnlich wie unser Autor.

⁴⁾ d. 9. a. 2. q. 2.

diese drei Momente gegeben, so wäre der Empfang des Altarssakramentes ohne Beicht schwer sündhaft; der Grund liegt darin, daß zum würdigen Empfang des Sakramentes der Mensch mit Gott und der Kirche versöhnt sein muß; diese Rekonziliation geschieht aber durch Beicht und Lossprechung. Sind die drei erwähnten Voraussetzungen nicht gegeben, so ist die Kommunion auf Grund einer contritio mit Beichtvorsatz in drei Fällen gestattet, dann nämlich, wenn aus der Unterlassung des Sakramentsempfanges ein scandalum personae suae entstünde — gemeint ist offenbar die eventuelle Diffamation des Kommunizierenden —, oder ein scandalum populi, oder wenn der Empfänger, falls er ein Priester ist, die Feier des hl. Geheimnisses bereits begonnen hätte¹⁾.

Bemerkt sei, daß Richards Ausführung über die Beichtverpflichtung für den Kommunionempfang sich enge an Petrus v. Tarentaise anschließt²⁾; man kann den Darlegungen theoretische Klarheit und praktische Wahrheit nicht absprechen.

Über die positive Vorbereitung zum Kommunionempfang hat sich unser Lehrer ex professo nicht ausgesprochen; die Behandlung der negativen Vorbereitung steht bei ihm im Vordergrund, sehr im Gegensatze zu seinem großen Ordensgenossen Bonaventura, der mit Nachdruck die positiven Forderungen des Glaubens, der Liebe, der Andacht, des Gebetes unterstreicht³⁾.

Gelegentlich stellt indes auch unser Franziskaner positive Forderungen auf, so bei Besprechung der frequens communio⁴⁾. Er bemerkt da ganz allgemein mit dem Aquina-

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 2.

²⁾ d. 9. q. 2. a. 2. Bon. d. 13. dub. 1. behandelte bereits die Frage mit Rücksicht auf den Priester; vgl. Skotus Op. Ox. d. 9. q. un. n. 2 ff.; Thomas v. Straßburg d. 9. a. 3.

³⁾ Vgl. die Ausführungen von Frz. X. Kattum S. 141 ff.

⁴⁾ d. 12. a. 6. q. 1. Alexander v. Hales S. IV. q. 46. m. 3. a. 2. vertritt die Ansicht, daß jener, welcher zum Empfang genügend vorbereitet ist, probabiliter et secundum dictamen conscientiae, nicht aber genügend secundum veritatem, das Sakrament sumiert non simpliciter digne neque indigne; quia unde talis non meretur offensam, immo frequenter invenit gratiam. Bon. d. 9. a. 2. q. 3. teilt diese Ansicht, fügt aber hinzu: talis, quamvis non recipiat gratiam, non tamen incurrit offensam; er ist also noch etwas strenger als sein Lehrer. Nach dieser Darstellung gäbe es einen Kommunionempfang, der weder verdienstlich noch mißverdienstlich wäre, sondern neutral.

ten, wie schon dargetan, daß das desiderium amplioris coniunctionis cum Christo und die reverentia ad sacramentum den Empfänger bestimmen müsse; diese Reverenz ist allerdings auch Leitmotiv der negativen Vorbereitung zum Empfange. Zu der dem Sakramente schuldigen Ehrfurcht gehört es auch, daß der Empfänger sorgfältig überdenkt, was er empfängt¹⁾.

In den Komplex der Fragen der Vorbereitung auf den sakramentalen Genuß gehören eine Reihe traditionell besprochener Fälle, die unser Lehrer subsummiert unter der Überschrift: Ob der Mensch auch wegen etwas, was nicht Sünde ist, sich vom Empfang der Eucharistie enthalten muß²⁾.

Allgemein stellt er den Grundsatz auf, daß der Mensch nach Anordnung der Kirche sich zuweilen vom Empfang der Eucharistie enthalten müsse, weil manche Dinge, ohne Sünde zu sein, doch die dem Sakramente schuldige Ehrfurcht hindern oder mindern³⁾.

Derart ist nach Umständen die pollutio nocturna. Hat dieselbe ihre Quelle in einer schwer sündhaften crapula oder in einer solchen am Abend vorausgegangenen immunda cogitatio oder ist es doch zweifelhaft, ob diese crapula oder cogitatio schwer sündhaft war, so hindert die Pollution selbstverständlich de necessitate den Sakramentsempfang. Wenn dagegen die vorgenannten Handlungen bloß lässlich sündhaft waren, so hindert die Pollution nur de congruitate den Empfang der Eucharistie. Hat die Selbstbefleckung ihren Grund in einer superfluitas bzw. infirmitas der Natur, so glaubt Richard nicht, daß man sich des Leibes des Herrn zu enthalten brauche⁴⁾.

Auch die wahrscheinliche Gefahr, daß die hl. Spezies erbrochen werden könnte, schließt vom Genusse des Leibes

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 3.

²⁾ l. c.

³⁾ Der Grundsatz der reverentia sacramenti beherrscht auch, wie bemerkt, die Frage nach dem Empfang in schwerer Sünde; s. d. 9. a. 2. q. 1.

⁴⁾ Vgl. Bon. d. 12. p. 2. a. 2. q. 3. Er vertritt die Ansicht, daß die pollutio veniens ex diabolica illusionem vel ex naturae superfluitate de congruo ausschließe; pollutio veniens ex infirmitate hält, weil indifferent, nicht vom Empfange ab, doch ist gegebenenfalls Enthaltung vom Empfang anzuraten. S. ferner Alexander v. Hales S. IV. q. 47.; Albertus M. d. 9. a. 10. 11.; Thom. d. 9. q. 1. a. 4. q. 1. 2.; S. th. III. q. 80. a. 7.; Petrus v. T. d. 9. q. 2. a. 3.

des Herrn aus; für ähnlich gelagerte Fälle gilt eine ähnliche Beurteilung. — Zusammenfassend bemerkt unser Doctor zu den bisher besprochenen Casus, daß sie nach einer Art Appropriation Empfangshindernisse seien mit Rücksicht auf jene Reverenz, die dem Sakrament *ratione speciei consecratae* geschuldet ist.

Mit Rücksicht auf die Ehrfurcht gegenüber der *res contenta* des Sakramentes, dem wahren Leibe Christi, sind *infantes* und *furiosi* vom Sakramentsgenusse wegen Mangel an Erkenntnis ausgeschlossen. Immerhin sind *furiosi* zur Kommunion zuzulassen, wenn sie vor Eintritt ihres jetzigen Zustandes nach dem Sakrament verlangten und beim Empfange selbst eine Verunehrung nicht zu befürchten ist¹⁾.

Die Rücksicht auf Christi *mystischen Leib* erfordert den Ausschluß der Interdizierten, Suspendierten und Exkommunizierten vom Kommunionempfang, selbst wenn die Genannten die Strafe ungerechterweise träge; denn der Strafgrund — d. h. das Delikt — tut entweder wirklich oder doch nach dem Urteil der Kirche bzw. des äußeren Forums der Einheit der Kirche, die Christi mystischer Leib ist, Abbruch²⁾.

Kurz erwähnt Richard, daß die *immunditia menstruorum* oder der *fluxus seminis* nicht vom Kommunionempfang ausschließt, wie sich aus dem Dekret³⁾ ergibt; doch ist nach der angezogenen Stelle die Enthaltung vom Empfange löblich,

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 3. Richard hat mit den *infantes* wohl die Kinder im Auge, die noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangt sind. Über die Kinderkommunion im modernen Sinne spricht er sich nicht aus. Vgl. dagegen Thom. d. 9. q. 1. a. 5. qc. 4.

²⁾ In klassischer Kürze findet sich das bisher von Richard Ausgeführte bei Petrus v. T. l. c. Er unterscheidet einen Ausschluß vom Sakramente *propter maximam eius dignitatem* entweder *propter indignitatem suam* (d. h. des Ausschließungsgrundes) oder *propter reverentiam sacramenti* . . . *Propter reverentiam vero sacramenti exclusio potest fieri tripliciter: propter reverentiam exterioris sacramenti, sic excludit pollutio et immunditia corporalis: vel rei contentae, sic excludit defectus iudicii et rationis in pueris et amentibus: vel rei significatae, id est unitatis corporis mystici: sic excludit vinculum interdicti, vel suspensionis, vel excommunicationis etiam iniustae.* Diese Stelle findet sich fast wortwörtlich auch bei Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 17., ein weiterer Beweis des engen Zusammenhanges von Petrus v. T. und Hugo v. Straßburg.

³⁾ c. 4. D. 5.

falls die Reverenz vor dem Sakrament das Motiv ist¹⁾. Die in einem Kapitel der d. 2. de cons.²⁾ geforderte Fernhaltung von der Kommunion nach Ausübung des ehelichen Aktes erklärt unser Doctor nicht de debito necessitatis, sondern nur de debito congruitatis³⁾.

An sich ist es, wie wir sahen, Sache des Kommunizierenden, zu ermessen, ob er zum Genusse des Sakramentes würdig und disponiert ist. Zuweilen indes kommt es auch dem Spender der Eucharistie, dem Priester, zu, diese Prüfung vorzunehmen und somit über die Zulassung zum Empfang zu entscheiden. Praktisch kommt diese Prüfung hinaus auf die Frage: Wem und wann muß der Priester die Spendung der Kommunion verweigern?

Richard formuliert das Problem so: Sündigt der Priester, welcher wissentlich den Leib des Herrn einem Empfänger reicht, der sich in schwerer Sünde befindet⁴⁾? Hier ist nach unserem Magister wohl zu unterscheiden. Der Priester würde zweifellos sündigen, falls er die Eucharistie darreichen würde, ohne daß es der betreffende Sünder fordert. Verlangt der Sünder die Spendung, so kommt es darauf an, ob die Sünde geheim oder offenbar ist. Ist sie o f f e n b a r — im kirchenrechtlichen Sinne —, so würde der Priester durch Spendung des Sakramentes sündigen, da er keinen legitimen Entschuldigungsgrund hat, vielmehr er eine Einrede hätte, die er dem Verlangen des Sünders entgegenhalten kann. Ist die Sünde geheim und verlangt der Sünder die Kommunion im geheimen, so würde der Priester durch Spendung der Eucharistie sündigen, weil er eine legitime Einrede hat, die er im geheimen geltend machen kann; auch muß der Priester den Petenten mahnen, öffentlich die Kommunion nicht zu fordern; fordert der geheime Sünder die Eucharistie vom Priester aber öffentlich, so ist der Priester gehalten, ihm die Kom-

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 3. ad 1.

²⁾ c. 21. D. 2. de cons.

³⁾ d. 9. a. 2. q. 3. in fine. Vgl. Bon. d. 12. p. 2. a. 2. q. 3. ad 2. Wieder hat der Franziskanergeneral einen strengeren Standpunkt; der Eheteil, der das debitum fordert, ist von der Kommunion fernzuhalten; von jenem, der seine eheliche Pflicht auf Verlangen leistet, trifft dies, wie er glaubt, bloß de congruo zu. S. Frz. X. Kattum, a. a. o. S. 140.

⁴⁾ d. 9. a. 3. q. 1.

munion zu spenden; er hat ja keine exceptio dagegen. — Soweit unser Lehrer im Corpus der Quästion¹⁾.

Im Contra wird in herkömmlicher Weise²⁾ auf das Beispiel des Herrn verwiesen gegenüber dem Verräter Judas³⁾. Schließlich warnt Richard davor, der Schwierigkeit, in die der Priester durch das Verlangen eines geheimen Sünders kommt, dadurch entgehen zu wollen, daß man dem Petenten eine nichtkonsekrierte Hostie darreicht und so die Spendung des Leibes des Herrn simuliert; der Priester würde durch solches Beginnen sehr schwer (gravissime) sündigen; denn er gäbe, soweit es an ihm liegt, Gelegenheit zur Idololatrie⁴⁾. — Ähnlich wie notorische Sünder sind nach Richard Schauspieler zu behandeln⁵⁾.

In ähnlicher Weise wie Thomas⁶⁾ und Petrus v. T.⁷⁾ unter stetem sorgfältigem Bezug auf das Rechtsbuch entscheidet er in der Frage der Erlaubtheit der Sakramentsspendung an Deliktsverdächtige⁸⁾.

1) Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 49. m. 1.; Bon. d. 9. a. 2. q. 4.; Thom. d. 9. q. 1. a. 5. qc. 1.; S. th. III. q. 80. a. 6.; Petrus v. T. d. 9. q. 2. a. 4. qc. 1. Letzterer scheint Richard als Vorbild gedient zu haben. Die Rücksicht auf das Beichtgeheimnis tritt bei Richard nicht so hervor; doch darf man vielleicht d. 9. a. 3. q. 1. ad 3. darauf beziehen, wo er davon spricht, daß die Verweigerung der geistlichen Medizin den Kranken infamieren, das Volk skandalisieren und dem gemeinen Wohle Abbruch tun würde.

2) l. c. Contra 2.

3) Darnach nimmt Richard die Anwesenheit des Judas bei der Kommunion der Apostel an; s. auch d. 11. a. 4. q. 2. Es war dies die gewöhnliche Ansicht im Mittelalter. Vgl. Petrus Lomb. d. 11. c. 6.; Alexander v. Hales S. IV. q. 44. m. 4.; Albertus M. de euch. d. 3. tr. 2. c. 4. n. 2.; Thom. d. 11. q. 3. a. 2. qc. 1. 2.; S. th. III. q. 81. a. 2.; Bon. d. 9. a. 2. q. 4.; Petrus v. T. l. c. Contra 2.

4) Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 261 c d erlaubte dies, aber nur in einem einzigen Fall, falls nämlich ein großes Ärgernis zu erwarten wäre, wenn das Verlangen des Petenten nicht erfüllt würde; dabei ist vorausgesetzt, daß der Priester keine konsekrierten Hostien vorrätig hat. Vgl. J. Strake, a. a. O. S. 144 f. S. Bon. d. 9. a. 2. q. 4. Contra 7. u. ad 7.; Petrus v. T. d. 9. q. 2. a. 4. qc. 1. ad 6.; Alexander v. Hales S. IV. q. 49. m. 6.; Thom. d. 9. q. 1. a. 5. qc. 1. ad 4.

5) d. 9. a. 3. q. 2.; s. dazu c. 95. D. 2. de cons. Vgl. zur Frage Petrus v. T. l. c. qc. 3.

6) d. 9. q. 1. a. 5. qc. 2.

7) d. 9. q. 2. a. 4. qc. 2. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 49. m. 2. a. 1. a. 2. In letzterem Artikel behandelt Alexander die Frage, ob das Sakrament event. zur Reinigung vom Verdachte eines Deliktes empfangen werden darf.

8) d. 9. a. 3. q. 3.

Spender des Altarssakramentes ist ex officio der Priester¹⁾ als Repräsentant der Person Jesu Christi, des Mittlers zwischen Gott und Menschen. Die Ausspendung der Sakramente verfolgt ja gerade den Zweck, uns mit Gott zu versöhnen bzw. mit ihm zu einigen.

Den Diakonen kommt die Ausspendung bloß in dem Falle zu, daß sie in dringender Notlage vom Bischof oder einem Priester zur Spendung beauftragt werden oder wenn bei weiter Entfernung eines Priesters die Not aufs höchste drängt (*necessitas urget*). Laien kommt in keinem Falle die Spendung der Eucharistie zu. Diese letztere Tatsache ist begründet durch die Reverenz vor dem Sakramente und durch die Rangordnung unter den Gliedern der Kirche; die Ordnung fordert, daß, wie von der Seele mittels des Herzens alle Kräfte in die einzelnen Glieder sich herableiten, so auch die göttlichen Erleuchtungen durch Vermittlung der Höheren zu den Niederen herabfließen; so müssen denn die Sakramente des geistlichen Lebens dem Volke durch die Kirche gespendet werden. — Der Beweisgang unseres Lehrers, von zahlreichen Belegen aus dem Rechtsbuch durchwoben, ist im Ganzen thomistisch²⁾.

Indes darf nicht von jedem Priester das Sakrament empfangen werden³⁾, so nicht von einem öffentlichen Sünder, einem Häretiker, Simonisten, Schismatiker oder Exkommunizierten; denn all diesen ist durch Statut der Kirche die Ausspendung des Leibes des Herrn untersagt, da sie außerhalb der Einheit der Kirche, des mystischen Leibes des Herrn stehen; die Sakramente werden aber in dieser Einheit erteilt.

Auch von einem *publicus fornicator* dürfte man sich die Eucharistie nicht spenden lassen, da einem solchen mit Rücksicht auf die Ehrerbietung vor dem Sakramente die Spendung untersagt ist. Richard macht aber doch darauf aufmerksam, daß für den genannten Fall rechtlich ein höheres Maß von Manifestation des Verbrechens nötig sei als bei einem

¹⁾ d. 13. a. 1. q. 3.

²⁾ d. 13. q. 1. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 82. a. 3. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 50. m. 1.—7. In der Regel behandeln die Lehrer diese Fragen im Zusammenhang mit der Konsekrationsgewalt des Priesters.

³⁾ d. 13. a. 1. q. 4.

Verbrechen gegen die Einheit der Kirche, um zur Meidung eines solchen Priesters beim Empfang der Eucharistie verpflichtet zu sein. — Von dem Gedanken der lebendigen Darstellung der kirchlichen Einheit durch das Altarssakrament begreift sich die letzte Bemerkung unseres Lehrers sehr wohl.

Von einem degradierten Priester die Eucharistie zu empfangen, ist ebenfalls nicht erlaubt, desgleichen nicht von einem notorisch Irregulären oder von einem simpliciter vom Amt suspendierten Priester, wenn die Suspension notorisch ist. Wer wissentlich von solchen Priestern die Kommunion empfangen würde, würde die Sentenz der Kirche verachten, was nicht erlaubt ist¹⁾. — Dem Blicke unseres Magisters entgeht keine irgendwie praktisch oder rechtlich bedeutsame Frage, wie seine wenn auch gedrängten Ausführungen²⁾ zeigen.

Die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten verneint Richard³⁾. Die Eucharistie braucht weder so gespendet werden, daß die ins heilige Blut getauchte Hostie dem Volke gereicht wird, noch auch so, daß beide Gestalten einzeln den Empfängern dargereicht werden. Es braucht dieses Sakrament deswegen nicht für gewöhnlich unter beiden Gestalten gereicht werden, weil die Gefahr der Verschüttung des Blutes besteht, und nach einigen auch wegen der Gefahr eines Irrtums; es könnte nämlich das gemeine Volk glauben, Christus wäre nicht unter jeder Gestalt ganz zugegen; den maiores — gemeint sind offenbar die geistig wie körperlich Fortgeschrittenen — kann man, da bei ihnen keine der beiden Gefahren probablerweise zu befürchten ist, die Kommunion auch unter beiden Gestalten spenden; die Wirksamkeit ist natürlich bei denen, die Christus nur unter einer Gestalt empfangen, die gleiche wie bei jenen, die Christus unter beiden Gestalten sumieren, da Christus ganz unter jeder Gestalt ist. Nur wirkt die Sumption unter doppelter Gestalt eine ausdrücklichere Symbolik⁴⁾. — Unter

¹⁾ Vgl. Thom. d. 13. q. 1. a. 3. qc. 3.; S. th. III. q. 82. a. 9.

²⁾ Alexander v. Hales l. c. bespricht das, was Richard hier kurz zusammenfaßt, in einer Reihe von Einzelfragen.

³⁾ d. 11. a. 4. q. 6.

⁴⁾ Vgl. besonders Petrus v. T. d. 11. q. 2. a. 5. S. Alexander v. Hales S. IV. q. 32. m. 1. a. 2.; Bon. d. 11. p. 2. a. 1. q. 2.; Albertus M. d. 12. a. 2.; Thom. d. 11. q. 2. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 78. a. 6.

den in der Frage der Kommunion unter beiden Gestalten von Johannes Ragusinus auf dem Konzil von Basel 1433 in einer Predigt¹⁾ referierten Ansichten — es sind die des Papstes Innozenz' III., Alexanders v. Hales, Alberts des Großen, Thomas', Bonaventuras, Petrus' von Tarentaise, Nikolaus' von Lyra, Petrus' de Palude, Skotus', Thomas' von Straßburg und Richards von Fitsacre — zeichnet sich die unseres Meisters durch Kürze und klare Hervorhebung der Gründe aus.

Die Frage nach den *Wirkungen* des Altarssakramentes hat sich an die mit dem Spender und Empfänger sich befassenden Quästionen anzuschließen.

Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, so scheint Richard sich in diesen Fragen enge an Petrus von Tarentaise anzulehnen. Die *Gesamtheit* der Wirkungen faßt unser Autor kurz zusammen in einer Quästion: *Utrum christus in hoc sacramento manducetur utiliter*²⁾.

Vom würdigen Empfänger wird die Eucharistie mit Nutzen genossen. Dieser Genuß führt nämlich den Kommunikanten zur Erinnerung an Christi Leiden, stärkt seinen Glauben, vermehrt seine Hoffnung, entflammt seine Liebe, gibt das Leben der Gnade, einigt mit Christus, erquickt den geistlicherweise Summierenden mit himmlischer Tröstung, kräftigt ihn zum Vollbringen des Guten, hilft ihm gegen den aus der eigenen Schwachheit entspringenden Fall in die Sünde, festigt ihn gegen die Angriffe des bösen Feindes, vermindert die Glut der sinnlichen Gier, reinigt ihn von läßlicher Sünde und zuweilen auch von schwerer Sünde. All dies wirkt der sakramentale Genuß, insofern im Sakramente die Wirkkraft (*virtus operativa*) des geistlichen Genusses ist für jenen, der das Sakrament mit genügender Vorbereitung empfängt. Angedeutet kann man diese zwölf Effekte in den zwölf Früchten des Lebensbaumes finden (Apokal. 22, 2). Zur leichteren Einprägung ins Gedächtnis sind sie in Verse gefaßt:

¹⁾ Mansi, Conc. XXIX. p. 699—868. Es ist eine weitläufige Abhandlung: *De communione sub utraque specie*. Unsere Texte stehen p. 753 ff.

²⁾ d. 9. a. 1. q. 2.: Eine der vielen Quästionen ohne scholastisches Pro und Contra.

Inflamat, memorat, sustentat, roborat, auget
 Hostia spem, purgat, reficit, vitam dat et unit,
 Confirmatque fidem, munit, fomitemque remittit.

Der ganze hier entwickelte Gedankengang findet sich samt den Memorialschulversen beim Tarentasianer¹⁾; ausführlicher noch als Petrus von Tarentaise hatte Hugo von Straßburg²⁾ die Zahl der Effekte (17) behandelt. Früher hatte schon Albertus M.³⁾ der Eucharistie zwölf Heilwirkungen gegen die Krankheiten der gefallenen Natur zugeschrieben.

Im einzelnen bezeichnet unser Doctor⁴⁾ als Prinzipaleffekt dieses Sakramentes, den schon mit dem mystischen Leibe Christi Geeinten noch mehr zu einen und einzuverleiben. Weil der Steigerung dieser Einigung die läßlichen Sünden in gewisser Weise entgegenstehen, insofern sie die Glut der Liebe mindern, so werden in der Folge die läßlichen Sünden nachgelassen, wenn auch nicht alle, sondern bald mehr bald weniger, je nach der Disposition des Empfängers. Mitunter wird auch die Todsünde durch den Empfang erlassen, nämlich dann, wenn der Empfänger, der tatsächlich mit schwerer Schuld belastet ist, sich im Glauben befindet, daß er keine Todsünde habe, freilich bloß dann, wenn er dies annimmt trotz sorgfältiger Erforschung. So kommt es also, daß zwar der Prinzipaleffekt des Sakramentes es ist, den mit dem mystischen Christusleib Geeinten noch mehr zu einen, daß aber die Eucharistie doch zuweilen durch die Liebe den noch nicht Geeinten mit Christi mystischem Leibe eint⁵⁾.

Auch Bonaventura⁶⁾ hatte ähnlich wie Richard die Hauptwirkung der Eucharistie bestimmt und als daraus resultierende Wirkung die Tilgung der läßlichen Sünde bezeich-

¹⁾ d. 9. q. 1. a. 3.

²⁾ Comp. theol. ver. I. 6. c. 15. Der die Mystiker vielfach anregende Text ist reich mit allegorischen Schriftstellen ausgeschmückt. Vgl. hiezu und zur Zwölfzahl K. Boeckl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1924, S. 89 ff., 121.

³⁾ De euch. Sermo 21 mit 23. Auch Thomas v. Straßburg d. 12. q. 3. a. 2. beschreibt einläßlich zwölf fructus der Eucharistie; es sind im wesentlichen die uns bekannten.

⁴⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 46. m. 3. a. 2. spricht dem Sakramente auch diesen Effekt zu, allerdings nur für quandoque.

⁵⁾ d. 12. a. 5. q. 1.

⁶⁾ d. 12. p. 2. a. 1. q. 3. Vgl. Frz. X. Kattum, a. a. O. S. 151 f.

net, für die schwere Sünde hatte er im Gegensatze zu Thomas¹⁾, Petrus von Tarentaise²⁾ und auch im Unterschiede von seinem Lehrer³⁾ nur eine Präservativkraft zugestanden. Unser Doctor⁴⁾ vergleicht in diesem Betracht die Eucharistie geradezu mit dem Bußsakrament: Wie zuweilen die Menschen zur Buße nur mit einer attritio, ohne formierte contritio hinzutreten und eben dann die Attrition durch Empfang des Sakramentes *f o r m i e r t* wird, so wird auch durch den Empfang dieses Sakramentes die schwere Sünde zuweilen nachgelassen.

Was eine zweite, aus dem Prinzipaleffekt sich ableitende Wirkung, die Vermehrung der Tugenden, anlangt, so führt unser Franziskaner⁵⁾ im Anschlusse an Petrus von Tarentaise⁶⁾, der selbst wiederum auf Albertus M.⁷⁾ zu fußen scheint, etwa dies aus: Wie durch die körperliche Speise im Leibe das Verlorene ersetzt und das Individuum in seiner vollkommenen Quantität wieder hergestellt wird, so wird durch dieses Sakrament, welches die geistliche Seelenspeise ist, ersetzt, was die Seele durch die läßliche Sünde verlor, insofern die Venialschuld getilgt wird beim Empfang, und es wird die Liebe im Empfänger gemehrt; weil nun aber die Liebe die Form aller anderen Tugenden ist⁸⁾, werden durch die Steigerung der charitas auch die Tugenden gemehrt, sei es ihrer Wesenheit nach oder nach einem vollkommeneren Existenzmodus oder mit Rücksicht auf die Vollkommenheit ihrer

1) d. 12. q. 2. a. 2. qc. 2. ad 1.; d. 9. q. 1. a. 3. qc. 2.; S. th. III. q. 79. a. 6.

2) d. 12. q. 4. a. 1. qc. 1.: Unde dico quod non delet peccata mortalia nisi forte oblita.

3) l. c. Alexander ist in diesem Punkte milder als sein Schüler, obgleich er ja in den Anforderungen an die Kommunionvorbereitung auch strenge Anforderungen stellt und, wie schon bemerkt, einen sozusagen neutralen Kommunionempfang kennt; doch hält er eine Nachlassung schwerer Schuld durch den Eucharistieempfang für möglich. Vgl. Bon. d. 12. p. 2. a. 2. q. 2. Dort führt er aus, daß Gott in seiner unbegrenzten Macht zwar durch die Eucharistie einen Effekt im Sünder hervorbringen könnte und zuweilen hervorbringt, aber es ist dies bei Bon. mehr im Sinne absoluter Macht zu nehmen.

4) d. 12. a. 5. q. 2. ad 2.

5) d. 12. a. 5. q. 2.

6) d. 12. q. 4. a. 1. qc. 1. 2.

7) de euch. d. 6. tr. 1. c. 2. n. 3. 4.; d. 2. tr. 3. c. 1. n. 2.; Sent. d. 8. a. 1. Vgl. auch Thom. d. 12. q. 2. a. 1. qc. 1.; S. th. III. q. 79. a. 1. ad 2.

8) Vgl. Sent. III. d. 23. a. 5. q. 1.

Akte oder mit Bezug auf alle diese Gesichtspunkte zugleich, was wahrscheinlicher ist. —

Beim Überblick über die Wirkungen, die Richard der Eucharistie zuteilt, zeigt es sich, daß er ihr eine mächtigere Wirkkraft im einzelnen zuweist als sein Ordensgenosse Bonaventura; den Zusammenhang der Eucharistie mit dem ewigen Leben stellt unser Autor nicht heraus. Er liegt allerdings in der innigen Beziehung zum mystischen Christusleibe eingeschlossen¹⁾.

7. Die Eucharistie als Opfer: Die hl. Messe

Eine zusammenfassende Darlegung der Eucharistie als Opfer fehlt bei Richard ähnlich wie bei den übrigen älteren Kommentatoren des Lombarden; auch eine Meßopfertheorie im engeren Sinne suchen wir vergeblich²⁾.

Unser Lehrer beschränkt sich darauf, öfters zu bemerken, daß das Meßopfer eine Repräsentation des Kreuzopfers sei³⁾. Die Doppelwandlung des Priesters bzw. die Doppelgestalt des Altarssakramentes erklärt er aus einer zwiefachen geistlichen Erquickung, welcher der Mensch in der Kommunion teilhaft wird⁴⁾; eine Beziehung zum Opfercharakter der Eucharistie gibt er ihr nicht. Auch der Selbstkommunion des Priesters⁵⁾ vindiziert er, was nahe gelegen wäre, nicht den Charakter eines Opfermahles.

Doch nennt er die hl. Messe ein speciale servitium Gottes⁶⁾, und vom Priester bemerkt er, er opfere die Materie des Altarssakramentes durch Konsekration⁷⁾. Demnach sieht Richard das Opfermoment der Messe in der Konsekration; freilich näher spricht er sich in der Sache nicht aus.

¹⁾ Vgl. für Bon. Frz. X. Kattum, a. a. O. S. 155 ff. S. Thom. d. 12. q. 2. a. 2. qc. 2.; S. th. III. q. 79. a. 2.

²⁾ Vgl. W. Götzmann, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik, Freiburg i. Br. 1901; Frz. S. Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes I/II, Freising 1901/02; A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, S. 458 ff. Zur Meßopferlehre Bonaventuras vgl. Kattum S. 157 ff.

³⁾ d. 8. a. 1. q. 4. ad 3.; l. c. a. 3. q. 1. ad 1.; d. 10. a. 7. q. 1.

⁴⁾ d. 11. a. 2. q. 1.

⁵⁾ d. 12. a. 6. q. 1. in fine.

⁶⁾ d. 13. a. 3. q. 1. ad 1.

⁷⁾ d. 23. a. 3. q. 3. Vgl. zum Ganzen Renz I. S. 748. Die Erörterungen Richards In Sent. III. d. 9.: De latraria bieten für unsere Frage keine Ausbeute.

Im Zusammenhang mit der Eucharistie als Opfer sollen hier einige Quästionen erwähnt sein, in denen das Problem der Konzelebration und einige praktisch-liturgische Fragen bei Richard behandelt werden.

Bezüglich der gemeinsamen Meßfeier mehrerer Priester, der Konzelebration, knüpft die Erörterung der Schule, wie es scheint, vorzüglich an Innozenz III. an, der zu unserer Frage etwas ausführlicher Stellung nahm¹⁾. Derselbe ist der Meinung, daß bei gemeinsamer Konsekration von Bischof und Priestern die Intention der letzteren in jedem Fall auf den Augenblick der Vorbringung dieser Worte durch den Bischof bezogen wird, mit dem sie als dem prinzipal Zelebrierenden mitzelebrieren; in dem erwähnten Augenblicke konsekrieren und konfizieren alle zugleich. Innozenz überliefert daneben eine Meinung, wonach jener konsekriert, der zuerst die sakramentale Form ausspricht; es werde auch bei dieser Auffassung die Intention der übrigen Zelebranten nicht defraudiert, weil ja geschehen sei, was intendiert wurde²⁾.

Auch der Aquinate bespricht das Problem³⁾. Nach ihm zelebrieren gemäß dem Brauche einiger Kirchen die neu-geweihten Priester mit dem Bischof, um anzudeuten, daß Christus bei Einsetzung dieses Sakramentes und bei Verleihung der Konsekrationsgewalt mit den Aposteln ein Mahl hielt. Es liege bei der Konzelebration, weil die Zelebranten nur eine Konsekration intendieren, nur eine Konsekration⁴⁾ vor. Die Beziehung derselben zu der des Bischofs gibt er nach Innozenz⁵⁾.

Eingehender nun beschäftigt sich unser Lehrer⁶⁾ wieder mit der Frage. Er referiert zuerst die Ausführungen des englischen Lehrers von dem Brauche einiger Kirchen und der

¹⁾ De sacr. alt. myst. I. 4. c. 25. (Migne, P. L. 217. 875 f.).

²⁾ Wilh. Durandus v. M.: Rationale divin. offic. I. 4. (fol. 103 d f. Ausgabe Lugduni 1551) hat die Ansicht des großen Papstes in sein Werk aufgenommen und ihr damit eine weite Verbreitung gesichert.

³⁾ d. 13. q. 1. a. 2 qc. 2.; S. th. III. q. 82. a. 2. Die übrigen großen Lehrer des 13. Jahrh. haben, soweit wir sehen, die Frage nicht behandelt.

⁴⁾ Sent. I. c. ad 1.

⁵⁾ I. c. ad 2.

⁶⁾ d. 13. a. 2. q. 1.

sinnbildlichen Bedeutung desselben. Diese letztere scheint ihm als Begründung weniger konvenient, und zwar deswegen, weil die Abendmahlszene nicht so sehr durch die Konzelebration als vielmehr durch den Empfang der Kommunion aus der Hand des Bischofs angedeutet würde.

Andere, so berichtet er, geben deswegen einen anderen Grund an: Diese Konzelebration geschähe nur zuweilen zur Sicherheit, falls etwa der Bischof keine Intention hätte oder die rechte Form nicht einhielte; die Konzelebranten zelebrierten deswegen nur konditionell, d. h. unter der Bedingung, daß eben beim Bischof ein Mangel an der Intention oder der Form unterlaufe. Auch sonst würde ein Priester, wenn er probablerweise fürchtet, die Konsekrationsworte nicht gesprochen zu haben, bevor er eleviert, dem Sakrament nicht Unrecht tun, falls er bedingt die sakramentale Form wiederholen würde.

Eine weitere Ansicht hält dafür, daß die mit dem Bischof Zelebrierenden die Konsekrationsworte nicht intentionell, sondern nur materiell rezitieren. Darnach hätte die Mitzelebration eigentlich nur historische, nicht mehr sachliche Bedeutung. Die eingehende Begründung, die Richard für diese Auffassung unter Kritik thomistischer Gedanken¹⁾ gibt, scheint nahezu legen, daß er mit der vorgetragenen Auffassung einverstanden ist. Sehr eingehend hat sich Durandus a Sancto Portiano²⁾ mit unserem Problem beschäftigt; auch er geht von Innozenz III. aus und hat seine Bedenken gegen dessen bzw. des Aquinaten Auffassung.

Wie wir schon sahen, bringt unser Lehrer Priestercharakter und Konsekrationsgewalt in die engste Beziehung, er identifiziert beide geradezu. So ist es begreiflich, daß er für diese wesentliche Gewalt des Priesters eine Auswirkung verlangt und deswegen mit Nachdruck betont, daß der Priester verpflichtet sei, nach Zeit und Ort, bei passender Gelegen-

¹⁾ d. 13. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 1.

²⁾ d. 13. q. 3. Durandus bespricht zuerst die Frage, ob mehrere Priester zugleich dieselbe Hostie, aber nach ihren verschiedenen Teilen konsekrieren könnten, und dann die, ob mehrere Priester dieselbe Hostie zugleich als Ganzes zu konfizieren vermöchten. In letzterem Sinne ist das Problem bei Innozenz, Thomas und Richard genommen.

heit und nach entsprechender Vorbereitung von seiner Gewalt Gebrauch zu machen¹⁾). Wollte er diese Pflicht notabiler vernachlässigen, so würde er sündigen, er hätte zu fürchten wie jener Knecht, der sein Geld verbarg und es ungenützt liegen ließ²⁾). — Schöne, aszetisch fruchtbare Gedanken flicht der Meister dabei ein, besonders den Hinweis auf die Bedeutung der Messe für das priesterliche Gnadenleben.

Die Zeit der Zelebration bestimmt Richard hauptsächlich unter Hinweis auf das Rechtsbuch³⁾). Aus der Glosse zum Rechtsbuch⁴⁾) schöpft er die Begründung der dreimaligen Zelebration an Weihnachten. Der Grund, warum am Karfreitag keine Messe gelesen wird, ist der, daß die Kirche das Leiden des Herrn darstellen will sowohl absolut und für sich als auch in seinen Wirkungen und Einflüssen auf uns. Erstes tut sie am Karfreitag, wo sie Aufmerksamkeit und Mitleiden der Gläubigen ganz auf Christi — historisches — Leiden lenkt und der Tag selbst schon, auch ohne Meßfeier, Christi Leiden wirksam darstellt; das letztere bezweckt die Kirche mit der Meßfeier an den übrigen Tagen; sie deutet damit an, daß Christi Leidensfrüchte ununterbrochen zu uns gelangen⁵⁾).

Eine Reihe mehr kirchenrechtlicher Fragen schließt an diese Darlegung⁶⁾).

¹⁾ d. 13. a. 2. q. 2. Ähnlich Thomas d. 13. q. 1. a. 2. qc. 1.; S. th. III. q. 72. a. 10. Beachtenswert ist, daß Thomas Sent. I. c. ad 2. wie Richard I. c. ad 1. in gleicher Weise darauf hinweisen, daß es sich bei der Absolutionsgewalt im Gegensatz zur potestas conficiendi um eine Gewalt über Christi mystischen Leib handle, über den der Priester nicht nach Belieben verfügen könne. Alexander von Hales S. IV. q. 51. m. 2. urteilt in der Frage der Zelebrationspflicht milder. Vorausgesetzt, daß ein Priester keine Seelsorge, kein officium oder beneficium hat oder ihm sonst die Zelebration nicht aufgetragen wird, glaubt er nicht, daß ein Priester durch völlige Unterlassung der Zelebration schwer sündige, wenn er aus Ehrfurcht vor dem Sakramente und aus Furcht wegen seiner Unwürdigkeit dies tut.

²⁾ Eine Andeutung des Opfercharakters der Messe wäre hier nahegelegen; Richard unterläßt sie.

³⁾ d. 13. a. 2. q. 3. Vgl. c. 48. u. 50. D. 1. de cons.

⁴⁾ d. 13. a. 2. q. 4. Glosse zu c. 48. D. 1. de cons.

⁵⁾ Derselbe Gedanke kürzer gefaßt bei Thom. d. 13. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 1.; vgl. S. th. III. q. 83. a. 2. ad 2.

⁶⁾ So über den Ort der Zelebration d. 13. a. 3. q. 1., über den Altarstein I. c. q. 2. 3., über Licht und Gewandung I. c. q. 4., über die Zelebration an einem interdizierten Orte I. c. a. 4. q. 1., über die Zelebration an einem verletzten Altare I. c. q. 2., über die Zelebration ohne liturgische Gewänder I. c. q. 3. Vgl. zu diesen Fragen besonders Alexander S. IV. q. 36.; Thom. d. 13. q. 1. a. 2. qc. 4. 5. 6.

Wie oben angedeutet, betont Richard, daß zum Wesen der Messe die Konsekrationsworte gehören, und zwar so, daß der Priester, ließe er auch alles weg, was sonst im Kanon und in der Messe steht, doch gültig konsekrieren würde¹⁾. Unter Berücksichtigung dieser Auffassung ist es zu verstehen, wenn er fragt: *Quid significant illa quae requiruntur ad celebrationem missae ultra illa quae requiruntur ad essentiam sacramenti* und dann eine herkömmliche kurze Meßerklärung gibt²⁾.

Eine gesonderte Behandlung erfährt die signifikative Bedeutung der Dreiteilung der Hostie bei der Meßfeier³⁾. Er gibt sie im Anschlusse ans Dekret⁴⁾, an Innozenz III.⁵⁾ und Hugo⁶⁾; eine letzte Signifikation, welche die Teile deutet auf Christus als Haupt in seinem irdischen Leidensleben, in seiner Grabesruhe und in seiner Himmels Herrlichkeit, und dementsprechend auch auf Christus, insofern mit ihm untrennbar verbunden ist die schon selige Kirche und jener Teil der Kirche, der noch die Mühsale des zeitlichen Lebens tragen muß und noch nicht so fest mit Christus vereint ist, stellt eine Verbindung von Gedanken Hugos⁷⁾ und Amalars von Metz⁸⁾ dar.

Unser Lehrer hat, wie wir hörten, die Zelebrationspflicht des Priesters unterstrichen, in gleicher Weise behandelt er nun auch die Frage nach der Verpflichtung, der Sonntagsmesse anzuwohnen⁹⁾. Er verweist zunächst aufs Dekret¹⁰⁾. Nach seiner ganzen Darlegung scheint es damals bei den

¹⁾ d. 8. a. 3. q. 1.

²⁾ Eine ungemein ausführliche Meßerklärung fügte Alexander v. Hales seiner Summa ein S. IV. q. 37. Bekannt ist die Meßerklärung des Albertus M.: *Liber de sacrificio missae*. Thomas gibt S. th. III. q. 83. a. 4. eine kurze Meßerklärung; vgl. dazu d. 8. *Expos. litterae*; d. 13. *Expos. litterae*; d. 15. q. 4. a. 3. qc. 1. Die Erklärung von Meßgewändern und Meßritus bei Richard d. 13. a. 4. q. 4. bewegt sich in ähnlichen Bahnen. Zu den mittelalterlichen Meßauslegungen s. Frz. S. Renz I. S. 621—646; Ad. Franz S. 458—475.

³⁾ d. 12. a. 6. q. 2. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 42. m. 4.; Albertus M. d. 13. a. 14.; Petrus v. T. d. 13. *Expos. litterae*.

⁴⁾ c. 22. D. 2. de cons.

⁵⁾ De sacr. alt. myst. 1. 6. c. 3. (Migne, P. L. 217. 907 f.).

⁶⁾ De sacr. chr. fid. 1. 2. p. 8. c. 10. (Migne, P. L. 176. 468 f.).

⁷⁾ l. c.

⁸⁾ l. c. De eccl. offic. 1. 3. c. 35. (Migne, P. L. 105. 1154).

⁹⁾ Quodlib. 1. q. 19.

¹⁰⁾ c. 64. D. 1. de cons.

seculares sehr oft Gewohnheit geworden zu sein, die Messe am Sonntag nicht zu besuchen. Demgegenüber erklärt es unser Lehrer als schwere Sünde, dies *ex vero vel interpretativo contemptu* zu unterlassen. Letztere Art von Verachtung liegt vor, wenn keine *causa legitima* die Unterlassung des Meßbesuches entschuldigt. Als *causae legitimae* gelten ihm Krankheit, Furcht vor Feinden und überhaupt alles, was nach einer rechten Beurteilung entschuldigt; doch betont bei all dem Richard, daß es gewohnheitsmäßig geschehen müsse. Geschieht die Unterlassung nicht gewohnheitsmäßig, so hält er sie im allgemeinen für läßlich sündhaft.

Wenn auch ein sündhafter Priester gültig zelebrieren kann¹⁾, so ist es doch *ad aliqua secundaria* besser, die Messe eines guten als eines schlechten Priesters anzuhören²⁾; die Kraft der Messe ruht ja prinzipal im Sakramente, aber bezüglich sekundärer Wirkungen hat die Messe doch nicht bloß eine Wirkung *ex opere operato*, sondern auch *ex sanctitate et devotione operantis*³⁾. Andere Scholastiker hatten dem Punkte ausführlichere Erörterungen gewidmet⁴⁾.

Wenn wir zum Schlusse die Eucharistielehre Richards zusammenschauend überblicken, so finden wir manchen bedeutsamen Gesichtspunkt. Beachtenswert ist, daß unser Lehrer seine stärksten Impulse nicht von seinen Ordensgenossen, sondern von den Dominikanern Thomas und Petrus von Tarentaise empfängt; man erinnere sich nur an die strikte Durchführung des Transsubstantiationsbegriffes. Weiter ist bemerkenswert, mit welcher Denkenenergie Richard philosophische Ergebnisse zur Klärung theologischer Fragen verwertet und bis in die subtilsten Gedankengänge zu Ende führt; er weist darin, wie wir an einzelnen Punkten andeuten, namentlich über Bonaventura hinaus. Für das Verhältnis von Philosophie und Theologie, oder genauer für die machtvolle Stellung der Philosophie, besonders in aristote-

¹⁾ d. 13. a. 1. q. 1.

²⁾ l. c. ad 5. Petrus v. T. d. 13. q. 1. a. 2. qc. 2. widmet der Sache eine besondere Ausführung.

³⁾ Eine der wenigen Stellen, wo bei Richard der Terminus *ex opere operato* steht.

⁴⁾ Vgl. Petrus v. T. l. c., Bonav. d. 13. a. 1. q. 1.

lischer Ausprägung, gegenüber der Theologie gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts ist diese Tatsache von hohem Interesse¹). Gerade die Eucharistielehre ist für Richard, mehr wohl noch als für die anderen Hochscholastiker, Gelegenheit zu eingehender philosophisch-theologischer Spekulation.

Praktische Fragen vernachlässigt er daneben keineswegs: eine Reihe davon löst er mit gutem Blick und milder Auffassung. Astesanus hat eine Anzahl dieser Entscheidungen in sein „Pastoralhandbuch“ aufgenommen²).

§ 13. Das Sakrament der Buße

Das Leben der Gnade, das in der Taufe begann, in der Firmung gestärkt und in der Eucharistie genährt und vollendet ward, wird, wenn es verloren wurde, in der Buße wieder gewonnen³).

Die Behandlung der Buße nimmt bei unserem Magister wie bei den anderen großen Lehrern des dreizehnten Jahrhunderts einen breiten Raum ein. Für das Verständnis der Bußlehre Richards — wie jedes anderen Kommentators der Sentenzen des Lombarden — ist die Reihenfolge der Behandlung von einiger Bedeutung. Die Erörterung beginnt mit einer Besprechung der Buße als Tugend (d. 14.), es folgt eine Abhandlung über die Genugtuung, an die sich herkömmlich eine Erörterung der opera satisfactoria: Gebet, Fasten und Almosen geben, schließt (d. 15.); die 16. Distinktion befaßt sich mit den Teilen der sakramentalen Buße, mit einigen mehr moraltheologischen Fragen und der Buße für läßliche Sünden; eine Untersuchung über Sündenbekenntnis und Rechtfertigung reiht sich an (d. 17.); dann folgt die Frage nach der kirchlichen Schlüsselgewalt — es sind die hier entscheidenden Quästionen! — und im Zusammenhange damit eine kirchenrechtliche Besprechung der Exkommunikation (d. 18.); die folgende Distinktion widmet sich dem Inhaber der Schlüssel-

¹) M. G r a b m a n n, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr., S. 13 ff. würdigt die bekannte Schrift Qu.' mit Recht gerade auch unter diesem Gesichtspunkte.

²) Summa de casibus l. 4. c. 9. ss.

³) d. 14. Introduct.; fast wörtlich so auch Petrus v. T. d. 14. Introduct.; vgl. ibd. Thom.

gewalt, der brüderlichen Zurechtweisung¹⁾ und — eine kanonistische Untersuchung — der Pflicht der Verteidigung eines angeklagten Mitmenschen; die Buße auf dem Todbette, Fegfeuer und Ablass sind die Themata der nächsten Distinktion (d. 20.); der darauffolgende Abschnitt gehört teilweise noch der Behandlung des Fegfeuers, in der Hauptsache aber der der Generalbeicht und des Beichtsiegels (d. 21); in der letzten Distinktion müht sich unser Autor mit dem Problem des *reditus peccatorum* und fragt sich schließlich — eine Frage, die wir sicherlich an einer der ersten Stellen getan hätten — nach der Sakramentalität der Beicht (d. 22.).

Es ist bei der durch die Reihenfolge der Sentenzen bedingten Stoffgliederung klar, daß die systematische Aufeinanderfolge der Materie leiden mußte, daß manches mehrmals behandelt wurde und daß manche Unausgeglichenheiten nicht vermieden werden konnten. Wir dürfen deswegen dort, wo der Autor kein System hatte, keines in seine Gedankengänge hineintragen, sondern müssen uns begnügen, möglichst mit seinen Worten den Stoff darzustellen und auf Grund seiner oft zerstreuten Bemerkungen eventuelle Widersprüche zu erklären suchen.

Eine kurze Darlegung der Ansichten des Autors über Sünde und Rechtfertigung soll der eigentlichen Erörterung vorausgehen; der Kern dieser letztern wird die Frage sein: Wie führt Richard den Sakramentsbegriff für die Buße durch? Wie gleicht er subjektive Bußfertigkeit, die Reue, und objektives Gnadenmittel, die kirchliche Lossprechung, aus? Von untergeordneter Bedeutung war bei Richard in Anbetracht seiner Auffassung von der sakramentalen Wirksamkeit das Problem, in welchem Verhältnis Gott, die alleinige Ursache der Sündennachlassung, zum sakramentalen Zeichen stehe, vermittels dessen Gott Sündenerlaß wirkt²⁾.

¹⁾ d. 19. a. 2. q. 1. begründet Richard sehr schön die Pflicht der *correctio fraterna* aus dem Gedanken der Einheit des mystischen Leibes Christi heraus.

²⁾ Vgl. dazu P. Schmoll, *Die Bußlehre der Frühscholastik* (Ver. d. Kirchenhist. Sem. München III. 5.), München 1919, S. 5. 159; J. Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes*, Freiburg 1904, S. 3 f.; M. Buchberger, *Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Frei-

1. Sünde und Rechtfertigung

Ihrem entitativen Sein nach stammt die Sünde (*malum culpae*) aus dem Defekt einer Handlung, der selbst wieder in der Defektibilität des Handelnden seinen Grund hat¹⁾. Die Defektibilität des Handelnden ist in seinem freien Willen²⁾. Gott ist es, welcher der vernünftigen Kreatur den freien Willen verlieh, und zwar dazu, damit sie durch denselben auf ihren Schöpfer zustrebte, nicht dazu, daß sie sich von ihm abwandte. Gott ist nicht verpflichtet, jenen Defekt im freien Willen zu verhindern, wohl aber ist es der Wille durch seine Freiheit³⁾.

Das Formelle an der Sünde ist sonach eine *privatio alicuius boni*, sei es eine *carentia boni debiti in aliquo actu voluntatis* — *peccatum commissionis* — oder eine *carentia actus debiti* — *peccatum omissionis*⁴⁾ —.

Der sündhafte Akt geht vorüber; es bleibt der *reatus*, d. h. die *obligatio ad poenam*⁵⁾. Richard fragt sich, wie es möglich sei, daß die Sünde, nachdem doch der Sündenakt der Vergangenheit angehöre und er die *causa* der Bestrafung sei, später noch bestraft werden könne. Er erklärt diese Möglichkeit mit dem Hinweis auf das Statut des göttlichen Gesetzes, wonach jemand solange an die Strafe gebunden ist, als keine Genugtuung geschehen⁶⁾. Die *macula peccati*, die habituelle Sündlichkeit, tritt in der *ex professo* das Problem der Sünde behandelnden Darstellung Richards zurück;

burg 1901, S. 7 ff.; W. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre, Münster 1902, S. 3 f.

¹⁾ Sent. II. d. 34. a. 2. q. 2.

²⁾ I. c. q. 4.

³⁾ Quodlib. 3. q. 2.

⁴⁾ Sent. II. d. 35. a. 1. q. 1.

⁵⁾ Sent. d. 42. a. 2. q. 1. So bestimmt auch Thomas den *reatus* Sent. IV. d. 14. q. 2. a. 1. qc. 2. 3.; S. th. I. II. q. 87. III. q. 86. S. Göttler S. 57²⁾. Zum Begriffe des *reatus* bei Augustinus s. K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogm.-Gesch. VIII. 1), Paderborn 1917, S. 35 ff. Der Terminus *reatus* ist dem römischen Recht entnommen; vgl. H. E. Dirksen, Manuale Latinitatis Fontium Juris Civilis Romanorum, Berolini 1837, p. 812. Heinrich v. Gent. Quodlib. 12. q. 7. schreibt: *in peccato tria considerantur, scilicet actus quo fit, et macula, quam in peccante imprimit (weiter unten als habitus vitiosus bezeichnet), et reatus, sive debitum poenae ad quam peccantem obligat. Auch für ihn ist also reatus der „reatus poenae“.*

⁶⁾ I. c.

doch erwähnt er dieselbe, etwa im Sinne des Aquinaten¹⁾, und setzt er sie voraus bei Besprechung der Nachlassung der Sünde kraft der Schlüssel²⁾). Klarer noch sucht unser Lehrer das Verhältnis von Sünde und Strafverhaftung bei Lösung eines Oppositums zu machen³⁾. Es sei, so erfahren wir da, der Sündenakt nicht die nächste und unmittelbare Ursache des reatus, sondern Ursache sei ein infolge des Sündenaktes in der Seele vorhandener Defekt, der die Privation eines gewissen Grades der Nähe sei, in der die Seele zu Gott stehen sollte. Da der Sündenakt nur die *causa efficiens*, nicht aber die *causa conservans* dieses Defektes sei, so bleibe dieser Defekt und mit ihm der reatus auch nach vergangener Sündentat. Man könne zur Lösung der Schwierigkeit aber auch verweisen auf das Statut des göttlichen Gesetzes, das da laute: „Wer gesündigt hat, soll gestraft werden.“ Es sei sonach die Tatsache, daß jemand gesündigt habe, Ursache der Strafverhaftung. Dieses Statut bleibe und desgleichen jene Tatsache, und zwar bleibe sie objektiv in der Erkenntnis des Gesetzgebers. So sei erklärlich, daß der reatus auch nach vergangenem Sündenakt nicht aufhöre.

Im Grunde ist also nach Richard die Strafverhaftung einfach auf dem positiven Willen Gottes begründet⁴⁾.

Der herkömmliche Gedanke, daß in jedem Akte schwerer Sünde ethisch-psychologisch eine Hinwendung zum Geschöpf und eine Abkehr von Gott liegt, wird auch von unserem Lehrer eingehend besprochen⁵⁾. Es spielt diese Idee im Rechtfertigungsprozeß eine Rolle.

¹⁾ d. 14. q. 2. a. 4. 5.; Quodlib. 6. a. 16.; S. c. G. 1. 4. c. 72.; S. th. I. II. q. 87. a. 1. 2. 3.; III. q. 86. a. 2.; I. c. a. 3. ad 3.

²⁾ d. 18. a. 2. q. 1.

³⁾ Sent. II. d. 42. a. 2. q. 1. ad 1.

⁴⁾ II. cc. Als Folge der Erbsünde bezeichnet Richard Sent. II. d. 35. a. 2. q. 2. eine Minderung der *naturalis aptitudo ad virtutem*. Offensichtlich ist von der mehr rechtlichen Auffassung Richards, die nicht so sehr eine innere als vielmehr eine ideelle, von Gott gesetzte Beziehung von Sünde und Strafe dartut, Skotus beeinflusst; vgl. Op. Ox. d. 14. q. 1. n. 3.; d. 22. q. un. n. 3. u. Sent. II. d. 37. q. 1. n. 6 f. S. R. Seeberg, a. a. O. S. 399.

⁵⁾ Sent. II. d. 42. a. 3. q. 1. 2. In den Gedanken Richards findet sich augustinisches Gut (De civ. Dei I. 11. c. 22.; I. 12. c. 3. 7 f.) und solches des Pseudo-Areopagiten (De div. nom. c. 4. § 26); in der Tat zitiert unser Meister hier mehrmals beide Autoren.

Dem Beispiele Alberts¹⁾, Bonaventuras²⁾, des Aquinaten³⁾, des Petrus von Tarentasia⁴⁾ und anderer folgend, flieht Richard⁵⁾ in die 17. Distinktion seine Erörterung der Rechtfertigung ein. Er begreift unter *iustificatio* den ganzen Komplex der Vorgänge, durch welche aus einem *impius* ein *iustus* wird⁶⁾. Er vergleicht das Ganze mit dem aristotelisch⁷⁾ gefaßten Werdeprozeß unter traditioneller Unterscheidung von vier Momenten⁸⁾ der *iustificatio*. Wenn, so lehrt er⁹⁾, aus einem Element ein anderes wird, so konkurriert dabei viererlei, nämlich die Zerstörung der einen Form und die Hervorbringung der anderen sowie die Disposition zum ersten Faktor und jene zum zweiten. Wird aus einem Gottlosen ein Gerechter, so ist viererlei erforderlich, nämlich die Destruktion der Gottlosigkeit, was nichts anderes ist als die Nachlassung der Schuld, die Eingießung der Gnade, die Disposition zur genannten *destructio*, welche in Verabscheuung der Schuld besteht, und schließlich die Disposition zum Gnadenempfang, welche die Hinwendung des freien Willens zu Gott begreift.

¹⁾ d. 17. a. 9 ff.

²⁾ d. 17. p. 1.

³⁾ d. 17. q. 1. a. 1.—4.; vgl. S. th. I. II. q. 11. a. 1.; De ver. q. 28. a. 1. usw.

⁴⁾ d. 17. q. 3. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 70.—73.

⁵⁾ d. 17. q. 4. In der näheren Einordnung innerhalb des Kommentares zur 17. Distinktion folgt Richard dem Tarentasianer.

⁶⁾ d. 17. a. 4. q. 2.

⁷⁾ Die Herübernahme aristotelischer Gedanken in die Sakramenten-, besonders in die Bußlehre war von klärender und fruchtbarer Wirkung. S. Schmoll S. 137. 160. Schon Alexander deutet S. IV. q. 70. m. 1. die Rechtfertigung als Formierung an (*in iustificatione reparatur anima et informatur et efficitur deiformis*); deutlicher ist Albertus M. 17. a. 10.; ihm schließt sich Hugo von Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 32. an; ganz in der Art unseres Lehrers fassen Thomas d. 17. q. 1. a. 3. qc. 4. 5. und Petrus v. T. d. 17. q. 3. a. 3. qc. 2. den Rechtfertigungsvorgang.

⁸⁾ Schon Petrus v. Poitiers, „der erste Scholastiker, der eine systematische Rechtfertigungslehre, und zwar auf Grund der augustinischen Gnadenlehre bietet“ (Schmoll S. 78), zerlegt die Rechtfertigung in vier Momente: *infusio gratiae*, *motus surgentis ex libero arbitrio*, *contritio*, *peccatorum remissio*. Sent. 1. 3. c. 2. (Migne, P. L. 211. 1044); desgleichen erwähnt Präpositinus v. Cremona die Vierteilung (Cim 6985 fol. 121 r *fides*, *usus fidei*, *contritio*, *remissio*). Er selbst will die *remissio* anstatt dieser Vierteilung nur nach einer zweifachen Beziehung betrachten; auch Wilhelm v. Auxerre zählt vier Momente auf (nicht fünf, wie Schmoll S. 120 behauptet); vgl. S. aur. fol. 121 d: *infusio gratiae*, *motus liberi arbitrii*, *contritio de peccatis*, *remissio peccati* (s. Strake S. 159); vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 72. m. 4. und die oben genannten Autoren II. cc.

⁹⁾ d. 17. a. 4. q. 2. Vgl. a. 6.

Als motus disponentes¹⁾ sind sonach entsprechend der doppelten Seite der Sündentat die Abkehr von der Sünde und die Hinkehr zu Gott erforderlich; diese Motus sind noch inform. Die essentia der Rechtfertigung besteht in der Gnadeneingießung — durch sie werden die erwähnten motus formiert — und im Sündennachlaß²⁾; von diesen beiden letzten Momenten hinwiederum ist die Gnadeneingießung das Wesentlichere; denn nach jenen, welche zwischen Gnadeneingießung und Schuld nachlassung einen realen Unterschied machen³⁾, ist die Gnadeneingießung die Ursache des Sündennachlasses; die Ursache ist aber gegenüber dem Effekt das Prinzipalere und Wesentlichere im ganzen Vorgang. Richard⁴⁾ bemerkt, daß die communis opinio den angedeuteten Unterschied macht; er selbst neigt offenbar dazu, diesen Unterschied nicht zu machen⁵⁾, und dann ist die Thesis ohnehin klar.

Eingehend behandelt Richard⁶⁾ die vielerörterte Frage⁷⁾ nach der Reihenfolge der Rechtfertigungsmomente, zunächst die Priorität in den motus disponentes⁸⁾. Betrachtet man die Hinkehr zu Gott und die Abwendung von der Sünde, insofern sie in einer Bewegung des freien Willens wurzeln, so ist in der Ordnung der Natur die conversio ad deum das Frühere; anders ist es, wenn man die beiden Momente als zwei Willensbewegungen auffaßt; in diesem Falle muß bei der Abwendung von der Sünde unterschieden werden; entsteht die detestatio peccati aus dem timor servilis, so ist sie früher als die Hinkehr zu Gott; hat sie jedoch ihre Quelle in der Liebe zu Gott oder im Verlangen darnach, so ist sie ordine naturae später als die conversio liberi arbitrii ad deum. —

¹⁾ l. c. q. 6.

²⁾ d. 17. a. 4. q. 7.

³⁾ Vgl. Bon. d. 17. p. 1. a. 2. q. 1. ad 2. läßt ebenfalls die Frage hier offen, ob expulsio culpaе und mundificatio identisch sind oder nicht.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ d. 17. a. 4. q. 4.

⁶⁾ d. 17. a. 4. q. 3. 4.

⁷⁾ S. Alexander v. Hales S. IV. q. 73.; Albertus M. d. 17. a. 11.; Bon. d. 17. p. 1. a. 2. q. 1. 2. 3.; Petrus v. T. d. 17. q. 3. a. 4.; Thom. d. 17. q. 1. a. 4.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 32.

⁸⁾ l. c. q. 3. Richard behandelt hier also bloß das Verhältnis der motus disponentes unter sich; die anderen Lehrer beziehen diese Erörterung immer gleich in die Besprechung der Priorität innerhalb aller Momente ein.

Unser Lehrer spricht hier also bloß von einer Priorität der Natur, nicht der Zeitordnung; das Motiv bestimmt für ihn die Reihenfolge im zweiten Falle.

Noch einläßlicher wird — nicht nur von ihm — untersucht¹⁾, was früher sei: die Gnadeneingießung oder Sündennachlassung. Unser Doctor referiert zunächst vier Ansichten; die erste — es ist jene des Aquinaten²⁾ und des Petrus von Tarentaise³⁾ — wird abgelehnt, ebenso die zweite opinio, über die auch Bonaventura⁴⁾ berichtet; darnach ließe Gott durch seinen Gnadenwillen zuerst die Sünde nach und gösse dann die Gnade ein. Eine dritte Ansicht, die die Priorität der Gnadeneingießung gegenüber dem Sündennachlaß mit Rücksicht auf den Eingießenden, ihre Posteriorität mit Beziehung auf die begnadete Seele behauptete, findet den Beifall unseres Meisters ebenfalls nicht. Auch die vierte wieder gegebene Meinung⁵⁾, wonach in der Ordnung der Natur die infusio gratiae früher sei als die expulsio peccati, verwirft Richard. Er selbst ist der Meinung, daß überhaupt nicht von einer Priorität der Naturordnung, sondern nur von einer solchen der logischen Ordnung die Rede sein kann; die Gnadeneingießung ist real identisch mit dem Nachlaß der Schuld, was die offensa anlangt. Der Vergleich aus der Naturlehre trifft hier insofern nicht zu, als es sich nicht um zwei verschiedene Änderungen — generatio unius et corruptio alterius — handelt, da ja die Sünde formell keine Wesenheit, sondern eine carentia sive absentia boni debiti ist. Bei der Sündennachlassung handelt es sich vielmehr nur um Wiederherstellung des Guten, und diese geschieht in der Sündennachlassung oder richtiger, diese letztere ist die Gnadeneingießung selbst und es ist die genannte Wiederherstellung die Gnadeneingießung. Weil jener Mangel des Guten Gott an der Seele mißfiel — man vergleiche das oben gelegentlich des reatus Gesagte — und die Behebung desselben eben die Sündennachlassung ist, so ist logisch die Sündennachlassung

¹⁾ l. c. q. 4.

²⁾ d. 17. q. 1. a. 4. qc. 1.

³⁾ d. 17. q. 3. a. 4. qc. 1.

⁴⁾ l. c. q. 1.

⁵⁾ Es ist die Alberts des Großen l. c.

früher als die Gnadeneingießung. Und ebenso ist logisch gesprochen die Gnadeneingießung als *remissio peccati*, d. h. unter dem Gesichtspunkt, unter dem die Seele aufhört, Gott nicht mehr zu mißfallen, früher als sie es ist als *restitutio amicitiae*, d. h. unter dem Gesichtspunkte, unter dem die Seele Gott wiederum gefällt mit einem Wohlgefallen, auf Grund dessen Gott sie würdig erachtet des ewigen Lebens.

Richard sucht also durch scharfe Fassung der Begriffe Klarheit in das Verhältnis der Rechtfertigungsmomente zu bringen; stark ist der Unterschied der Analogie des aristotelischen Werdegedankens und der durch sie illustrierten Gnadenformierung betont.

Die Gnade, so erklärt Richard¹⁾ ganz wie Thomas²⁾, ist nicht Wirk-, sondern nur sekundäre, nämlich Formalursache der Rechtfertigung; ohne sie kann Gott den Sünder so wenig rechtfertigen, als er etwas weiß ohne *albedo* machen kann.

De privilegio speciali könnte Gott den Sünder auch ohne dessen Zutun rechtfertigen — etwa im Schlafe —, *de lege communi* tut er dies nicht³⁾. Übrigens muß Gott den Sünder bei den *actus disponentes* mit seiner beistehenden Gnade unterstützen⁴⁾, und Gott ist es, der das *complementum conversionis* in der Gnadeneingießung gibt⁵⁾.

Der Rechtfertigungsprozeß vollzieht sich, wenn man Rechtfertigung im engsten Sinne als Gnadeneingießung und Formierung der Vorbereitungsakte faßt, in *instanti*. Durch eine Analogie mit der Formierung eines Dinges im Naturgeschehen erläutert Richard diesen Gedanken⁶⁾. Ganz im

¹⁾ d. 17. a. 4. q. 2. ad 1.

²⁾ d. 17. q. 1. a. 3. qc. 1. ad 1.; l. c. a. 1. qc. 1. ad 1.; er gebraucht dieselbe Analogie. S. auch Albertus M. d. 17. a. 10. ebenso.

³⁾ d. 17. a. 4. q. 1. Quodlib. 3. q. 3. S. ähnlich Alexander v. Hales S. IV. q. 74. m. 2.; Bon. d. 17. p. 1. a. 2. q. 3.; Thom. d. 17. q. 1. a. 2. qc. 3.; Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 3.

⁴⁾ d. 17. a. 4. q. 1. ad 1.

⁵⁾ Quodlib. 3. q. 3.

⁶⁾ d. 17. a. 4. q. 6. Vgl. Odo v. Courceamp (+ 1171), *Quaestiones*, ed. Pitra, *Analect. nov.*, Paris 1882 II 291 (p. 192); s. Schmöll S. 765. Er vergleicht den Sündennachlaß mit der Errettung der Seele. S. Alexander von Hales S. IV. q. 72. m. 4.; Thom. d. 17. q. 1. a. 5. qc. 1. S. besonders Petrus v. T. d. 17. q. 1. a. 5. qc. 1 ad 4 u. l. c. qc. 2.

Anschluß an Thomas und dessen Wunderbegriff¹⁾ tut unser Lehrer²⁾ schließlich noch dar, daß zwar die Rechtfertigung übernatürlich, aber nicht wunderbar sei.

Im Ganzen genommen ist die Rechtfertigungslehre unseres Franziskaners die seiner großen Vorgänger³⁾, wenn man von einigen mehr im Begrifflichen liegenden Abweichungen absieht. Beachtenswert ist, daß er gegenüber Bonaventura und dessen Lehrer Alexander die Lehre von der iustificatio für sich darstellt und sie nicht mit der praktischen Form, in der sie zum Ausdruck kommt, nämlich dem Bußsakrament, allzusehr verquickt; er folgt darin Thomas und besonders Petrus von Tarentaise.

2. Die kirchliche Schlüsselgewalt

Richard hat die Schlüsselgewalt der Kirche, wie sich später zeigen wird, in die engste Beziehung zur Rechtfertigung, konkret gesprochen, zur sakramentlichen Sündennachlassung gebracht; er ist der Ansicht, daß es keine Sünden- und Sündenstrafnachlassung gibt durch einen Bußakt, wenn damit nicht der Vorsatz verbunden ist, zu beichten und sich dem Urteil der Kirche bei gegebener Gelegenheit zu unterwerfen⁴⁾.

Die Pflicht, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, hatten die Frühscholastiker nicht minder betont⁵⁾, aber doch erst etwa Thomas⁶⁾ bringt Schlüssel und Sündennachlaß in einen kausalen Zusammenhang. Frühere Lehrer hatten höchstens den Strafnachlaß mit dem Gebrauche der Schlüssel kausal verknüpft⁷⁾. Immerhin, „die kirchliche Schlüssel-

¹⁾ d. 17. q. 1. a. 5. qc. 1.; ebenso Petrus v. T. d. 17. q. 3. a. 6. Vgl. Albertus M. d. 17. a. 12.

²⁾ l. c. q. 9.

³⁾ Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Skotus, S. 27.

⁴⁾ d. 14. a. 7. q. 2. ad 2.

⁵⁾ S. Anselm v. Canterbury, Godefridus, Abt von Weingarten († 1165), Abaelard, Paucapalea, Rufinus, Johannes Faventius, Robert Pulleyn usw. Vgl. Schmoll S. 16 f., 26, 31, 43, 44, 45, 62 usw.

⁶⁾ Vgl. Göttler S. 32 ff.

⁷⁾ So schreibt Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. l. 2. p. 14. c. 7. (Migne, P. L. 176. 565.) der priesterlichen Absolution den Erlaß des vinculum damnationis zu, Gott allein den Sündennachlaß. Noch Albertus M., der doch d. 16. a. 3. eine Art Vorauswirken der Schlüsselgewalt in der Kontrition vor der Beicht behauptet, kommt zu dem Ergebnis, daß der Priester beim Gebrauche der

gewalt war und blieb der Kristallisationspunkt, um den sich die wesentlichen, unabänderlichen wie die mehr akzidentellen Akte des Bußvollzuges zusammenschlossen¹⁾“.

Die Existenz der kirchlichen Schlüsselgewalt ist das erste, was Richard am herkömmlichen Ort in herkömmlicher Fragenfolge untersucht²⁾. Gegen Abaelard, der die Schlüsselgewalt, weil sie in sein Rechtfertigungssystem mit seiner einseitigen Betonung des subjektiven Momentes nicht paßte, als ein nur den Aposteln übertragenes Vorrecht bezeichnete³⁾, hatten einst Bernhard von Clairvaux⁴⁾ und besonders Richard von St. Viktor⁵⁾ die Existenz der Schlüssel verteidigt.

Für unseren Lehrer ist das bekannte Wort Christi an Petrus (Matth. 16, V. 18) Grundlage der Erörterung. Die Schlüssel des Himmelreiches sind der Kirche in ihren Prälaten verliehen; es ist die Gewalt, den Menschen das Himmelreich zu öffnen und zu schließen, das ihnen durch die Sünde und die Strafverhaftung verschlossen war. Diese Gewalt ist dreifach: eine potestas auctoritatis, die allein Gott zukommt, der effective durch die Gnadeneingießung öffnet und permissive schließt, indem er durch gerechtes Gericht zuläßt, daß der Mensch in Sünde falle, und indem er keine Gnade verleiht. Es ist sodann eine potestas excellentiae; diese war in Christus ratione humanae naturae, indem Christus durch sein Leidensverdienst den Himmel öffnete. Endlich ist diese Gewalt eine potestas ministerialis; diese ruht bei den Prälaten der Kirche, die den Himmel öffnen durch Spendung der Sakramente, welche in der Kraft des Leidens Christi wirken.

Schlüssel keine sünden- und schuldtilgende Wirkung ausübt, sondern nur Strafe, und zwar zeitliche, erläßt: d. 18. a. 7.

¹⁾ Schmoll S. 4. Vgl. P. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Qu.-Schr. 1897, S. 21—69. K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts (Festschrift Weizsäcker), Freiburg 1892, S. 290 ff.

²⁾ d. 18. a. 1. q. 1. Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 79. m. 1. u. m. 6. a. 3.; Albertus M. d. 18. a. 1.; Bon. d. 18. p. 1. a. 1. q. 1.; Thom. d. 18. q. 1. a. 1.; Petrus v. T. d. 18. q. 1. a. 1.

³⁾ Capit. haeres. 12. (Migne, P. L. 182. 1049 u. 1054).

⁴⁾ In dem eben genannten Werke Capit. haeres. Abaelardi II. cc.; s. ferner Ep. 337 (Migne, I. c. 542) und Ethica c. 26. (Migne, P. L. 178. 673).

⁵⁾ De potest. ligandi et solvendi (Migne, P. L. 196. 1159—78). Richard hat sich da auch gegen die Abschwächung der Schlüsselgewalt durch die Deklarations-theorie des Lombarden (d. 18. c. 4 ff.) gewendet. Vgl. Müller S. 304 ff.; Schmoll S. 29, 57.

Richard lehnt sich in der ganzen Quästion enge an Thomas¹⁾ an; mit diesem läßt er schon in der allgemeinen Erörterung erkennen, daß nicht bloß die temporalis poena, wie z. B. Bonaventura²⁾ hier meint, von der potestas ministerii der Kirche erfaßt wird.

Die Schlüssel der Kirche sind zweierlei³⁾ mit Rücksicht auf die Effekte und die Beziehungen dazu; jedoch in der Wurzel ist bloß eine *clavis ecclesiae*. Die Schlüssel, als Gewalt, in foro animarum zu richten, integrieren sich aus der potestas discernendi in causae examinatione und der potestas diffiniendi in causae determinatione. Die erste Gewalt heißt *clavis scientiae*⁴⁾; diese ist aber weder habituelles noch aktuelles Wissen; immerhin dürften die Schlüssel der Kirche jemanden, der nicht über den nötigen habitus des Wissens verfügt zum passenden und genügenden Gebrauch, nicht anvertraut werden. Richard behauptet gelegentlich⁵⁾, daß ein Priester, der nicht zu lösen und zu binden verstehe, weil er ein Idiot oder gänzlich unwissend sei, gar nicht rite absolviere, und daß derjenige, der sich einem solchen Priester wissentlich anvertraut, gar keine wahre Bußgesinnung habe.

Doch ist der zweite Schlüssel, die *clavis potentiae*, kraft welcher die Sache durch Lösen oder Binden entschieden wird, der prinzipalere gegenüber dem ersten, da dieser nur zu ihm geordnet ist. Die Gewalt in foro contentioso ist keine

¹⁾ l. c.; ähnlich Petrus v. T. l. c. qc. 1. Eine dreifache Unterscheidung der clausura regni coelorum, nämlich einer universalis, sed non perpetua für das ganze Menschengeschlecht wegen Adams Sünde, einer cl. universalis et perpetua für alle Verdammten und einer cl. particularis non perpetua für die Menschen, die sich in dieser Zeitlichkeit der Schlüssel bedienen können, entnimmt unser Meister l. c. ad 1. nach dem Wortlaute zu schließen dem Petrus v. T. l. c.

²⁾ l. c.

³⁾ Diese zweifache Unterscheidung gab die überall verbreitete Interlinearglosse des Anselm v. Laon († 1117); s. ed. Inc. in 2^o (Hain Nr. 3173) s. a. IV. fol. 135 a zu Joh. 21, 21; vgl. auch Migne, P. L. 162. 1396.

⁴⁾ Während bei Richard, Thomas, Petrus v. T. usf. der *clavis scientiae* gegenüber dem *clavis potestatis* zurücktritt, ist dies bei Petrus Lombardus und seinen Nachfolgern naturgemäß anders. Wenn nach Petrus L. d. 19. c. 1. nur jene Priester die *clavis scientiae* innehaben, die das entsprechende Wissen besitzen, so ist bei dieser Betonung des Wissens begreiflich, daß auch eine bloße Deklaration, daß die Menschen gelöst und gebunden seien, Gebrauch der Schlüssel ist. Er kann der Absolution jede Wirkung auf Schuld und ewige Strafe absprechen und doch die Bedeutung der Schlüssel wahren: d. 18. c. 5. 4. S. P. Schmoll S. 71 f.

⁵⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 1.

clavis im eigentlichen Sinne¹); sie kann ja auch Laien zukommen.

Die genannten beiden Gewalten sind also, wie bemerkt, in der Wurzel bloß eine, freilich nicht für sich, sondern nur zusammen mit der Konsekrationsgewalt; diese drei Gewalten fundieren auf dem priesterlichen Charakter; wenn trotzdem nicht jeder Priester jeden lösen und binden kann, so liegt dies nicht in einem Defekte seiner Gewalt, sondern im Mangel an „Materie“, die vermittels der Jurisdiktion zugeteilt wird. Die Jurisdiktionsgewalt ist nach Richard bloß ein Anhängsel (accidit) der Schlüsselgewalt im eigentlichen Sinne.

Zusammenfassend bestimmt unser Meister die *claves ecclesiae* als eine Gewalt, die zu einer natürlichen Fähigkeit hinzukommt und das Prinzip übernatürlicher Akte ist, in ähnlicher Weise, wie natürliche Fähigkeiten die Prinzipien von Akten sind, die die natürliche Fähigkeit nicht übersteigen.

Der Schlüsselbegriff ist also hier völlig auf das übernatürliche Gnadenleben, das sakramentale Wirken eingestellt²).

Die kirchliche Schlüsselgewalt ist zwar vorzüglich zum Öffnen, aber doch auch zum Schließen verliehen; vermöge der Schlüssel kann also der kirchliche Richter öffnen und schließen, und zwar in einem dreifachen Sinne: einmal durch Entscheiden, indem er nach Untersuchung des Gewissens urteilt (*iudicat*), ob dem Menschen der Himmel geöffnet oder geschlossen sei³); weiter öffnet der Priester durch Erlaß eines Teiles der für die Sünde schuldigen Strafe, und er schließt durch Bindung des Sünders an eine *poena sensus*, die entweder hier oder im Fegfeuer abzubüßen ist; endlich öffnet und schließt er durch die Exkommunikation und die Abso-
lution davon; freilich geht diese letzte Art des Bindens und

¹) Alexander v. Hales S. IV. q. 80. m. 4. ist geneigt, auch die Gewalt *quantum ad actum solvendi et ligandi in foro causae* als *clavis* anzuerkennen, wenn auch der Akt der Schlüssel im Rechtsbereich *magis accidentaliter* zum *ordo* hingeeordnet ist als der Akt der Schlüssel im Gewissensforum. Unser Lehrer folgt in seiner Auffassung Petrus v. T.

²) Vgl. ähnlich Albertus M. d. 18. a. 2. ad 1. u. a. 3. 4.; Alexander v. H. S. IV. q. 79. m. 3. a. 1. 2. u. m. 4.; Bon. d. 18. p. 1. a. 3. q. 1. 2.; Thom. d. 18. q. 1. a. 1. a. 1. qc. 2. 3.; besonders auch Petrus v. T. d. 18. q. 1. a. 3. qc. 1. 2. 3. Die ersten vier Lehrer behandeln sehr ausführlich ihr Thema.

³) Daß hier der Sündennachlaß gemeint ist, zeigt d. 18. a. 2 q. 1.

Lösens mehr das *forum contentiosum* als das *forum poenitentiae* an¹⁾).

Noch gegenüber Alexander²⁾ und Bonaventura³⁾ — von den fröhscholastischen Lehrern ganz zu schweigen⁴⁾ — gibt hier Richard den Schlüsseln einen weiten Inhalt; nur Thomas⁵⁾ und Petrus von Tarentaise⁶⁾ teilen den Schlüsseln einen ähnlichen Vollgehalt zu.

Inhaber der Schlüsselgewalt ist der neutestamentliche Priester; die Gewalt der Priester des Alten Bundes bezog sich vorzüglich auf das Öffnen und Schließen des gesetzlichen Tempels; diese Priester hatten nicht die *claves* selbst, sondern das *signum clavium*⁷⁾. Gegen den Magister⁸⁾ ist zu betonen, daß alle neutestamentlichen Priester im Besitze der *claves* sind, auch jene, denen der *habitus scientiae* mangelt. Der Grund liegt darin, daß Schlüsselgewalt und Konsekrationsgewalt eines sind, nämlich der priesterliche Charakter; die beiden Gewalten fügen zum priesterlichen Charakter nur verschiedene Beziehungen im Hinblick auf verschiedene Handlungen und Wirkungen; da alle Priester des Neuen Testamentes an diesem Charakter teilhaben, so sind sie auch alle im Besitze der Schlüssel⁹⁾.

¹⁾ d. 18. a. 1. q. 2. Dieselbe Frage behandelt Alexander v. H. l. c. m. 5. (Queritur ad quid sint *claves* praecise); Bon. d. 18. p. 1. a. 1. q. 2.; Thom. d. 18. q. 1. a. 1. qc. 2.; Petrus v. T. d. 18. q. 1. a. 2. qc. 1. An letzteren erinnert der Wortlaut der Richardschen Darlegungen.

²⁾ l. c.

³⁾ l. c. q. 1. 2. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 279 d f. S. W. Strake S. 175.

⁴⁾ Vgl. dazu Schmoll S. 18 (Anselm v. C.), 52 (Hugo v. St. Viktor), 56 (*Sententiae divinitatis*) usf.; Joh. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Paris 1651, l. 7. 507 ff.

⁵⁾ l. c.

⁶⁾ l. c.

⁷⁾ d. 19. a. 1. q. 1. Ähnlich Bon. d. 19. a. 1. q. 1.; Petrus v. T. d. 19. a. 1. q. 1.; Thom. d. 19. q. 1. a. 1. qc. 1. Vgl. Albertus M. d. 18. a. 13. 14.; Alexander v. Hales S. IV. q. 79. m. 6. a. 2. In a. 1. tut er dar, daß in der *lex naturae* die *virtus poenitentiae* sive *gratia sine usu clavium* genüge.

⁸⁾ Sent. d. 19. c. 1.

⁹⁾ d. 19. a. 1. q. 2. Bon. d. 18. p. 1. a. 3. q. 1., Thom. d. 18. q. 1. a. 1. qc. 3. in corp. u. ad 3., Petrus v. T. d. 18. q. 1. a. 3. qc. 1. erklären, es sei nicht die Rede von *clavis scientiae secundum habitum*, sondern *secundum auctoritatem*; auch Alexander S. IV. q. 79. m. 2. polemisiert gegen den Lombarden. Vgl. Albertus M. d. 18. a. 2.; d. 19. a. 1.—13. verbreitet er sich sehr weitläufig über die Inhaber der Schlüssel.

Skotus¹⁾ hat sich gegen die förmliche Identifizierung von Schlüsselgewalt und Priestercharakter, die unter anderen auch Thomas²⁾ und Petrus von Tarentaise³⁾ vornehmen, entschieden gewendet.

Warum trotz der Tatsache, daß jeder Priester im Besitze der Schlüssel ist, nicht jeder die Vollmacht ausüben kann, wurde schon berührt; unser Lehrer widmet der Sache noch eine eigene Quästion⁴⁾. Würde ein Priester *de facto* von seiner *potestas* Gebrauch machen, wo er *de iure* nicht kann, so würde er, falls dies wissentlich und überlegt geschähe, schwer sündigen; es wäre auch ein solcher Gebrauch, der *ex ignorantia iuris affectata* geschähe, schwer sündhaft, wenn auch nicht in dem Maße des ersten Falles. Ebenso wenig würde *ignorantia crassa* von schwerer Schuld befreien; doch wäre dieselbe wiederum graduell geringer als im vorausgehenden Falle; nur *ignorantia invincibilis seu probabilis* entschuldigt von schwerer Sünde⁵⁾. Ob Richard eine Absolution für diese letzte Möglichkeit für wirksam hält, spricht er nicht aus; bei den übrigen Fällen ist ihm der Gebrauch der Schlüssel unwirksam: *abutitur in praeiudicium animae alterius*⁶⁾.

Zu dem vom Sentenzenmeister⁷⁾ zitierten Wort: *Judicans enim alium, se ipsum condemnat* (vgl. Röm. 2, 1)⁸⁾, erklärt Richard, daß ein Priester, der *criminosus* ist und dabei das Sakrament spendet, schwer sündigt; *criminosus* sei hier nach

¹⁾ Op. Ox. d. 19. n. 9.

²⁾ d. 18. q. 1. a. 1. qc. 2. ad 1.

³⁾ d. 16. q. 1. a. 2. qc. 2. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 280 a b c. Bon. d. 19. a. 2. q. 2. erklärt ebenfalls, daß die *potentia solvendi quantum ad essentiam* sich nur *secundum relationem quandam* vom Charakter zu unterscheiden scheine. Albertus M. d. 19. a. 3. bemerkt: *Dicendum, quod clavis est pars potentialis ordinis, et non separatur ab ordine, manente ordine.*

⁴⁾ d. 19. a. 1. q. 3. Vgl. Wilhelm v. Auxerre l. c.; Bon. d. 19. a. 3. q. 1.; Thom. d. 19. q. 1. a. 3. qc. 1.; Petrus v. T. d. 19. q. 2. a. 1.

⁵⁾ d. 18. a. 2. q. 5.

⁶⁾ l. c.

⁷⁾ Sent. d. 19. c. 4.

⁸⁾ Das Wort ist aus der pseudo-augustinischen Schrift *De vera et falsa poenitentia* c. 20. n. 36. (Migne, P. L. 40. 1129). Vgl. zur Schrift: Morinus l. 4. c. 14. p. 197 in der Frage, ob gefallene Kleriker nach Ableistung der Buße ihr Amt wieder übernehmen dürfen. Diese Frage wird hier berührt. S. K. Müller, a. a. O. S. 293. K. Müller S. 297 und P. Schmoll, a. a. O. S. 9 präzisieren die Bedeutung der Schrift dahin, daß sie erklären, es gäbe diese Schrift die frühmittelalterlichen Bußanschauungen wieder.

dem Zusammenhange nicht in engerem, kirchenrechtlichem Sinne zu fassen, sondern im weiteren Sinne für den, welcher in schwerer Sünde ist¹⁾.

Schließlich gibt Richard nach dem Vorbilde anderer Doctoren²⁾ noch eine pastorale Anweisung für den Gebrauch der Schlüssel durch den Priester³⁾: Bei jenen, die der Jurisdiktion eines Priesters unterstellt sind und für die er daher mit seiner Schlüsselgewalt zuständig ist, darf der Priester keinen willkürlichen Gebrauch seiner Schlüssel machen. Er muß bedenken, daß er nur ministerialiter durch die Schlüssel wirkt und daß er deswegen nie die *rectitudo divinae motionis* verlassen darf. Er würde andernfalls sündigen, und jener, auf den seine Tätigkeit geht, würde der Wirkung der Schlüssel verlustig gehen. — Die pflichtmäßig aufzulegenden und kanonisch vorgesehenen Bußen sind zu variieren nach dem durch die *motio divina* regulierten Urteil des Priesters, ähnlich wie die körperliche Medizin gegen eine Krankheit verschieden anzuwenden ist je nach Ort, Zeit und Person. — Auch soll der Priester nicht die ganze, der Größe der Schuld entsprechende Buße auflegen, um dem Pönitenten den Mut nicht zu nehmen und ihn nicht vom Wege der Bußfertigkeit abzubringen. Es geschieht durch solches Verhalten der göttlichen Gerechtigkeit kein Abbruch, da ja im Fegfeuer der Rest der Buße nachgeholt werden kann.

Es sind schöne, von milder Liebe und Verantwortlichkeit getragene Ratschläge, die hier unser Franziskaner dem Priester gibt.

Soweit unser Lehrer über die *claves ecclesiae*! Was er vorträgt, faßt die Errungenschaften der großen Tradition in entscheidenden Punkten, besonders die des Aquinaten, kurz

¹⁾ In demselben Sinne deutet Thomas d. 19. in *Expositione litterae* und Petrus v. T. d. 19. Circa litt. das Wort um, das tatsächlich von der angedeuteten altkirchlichen Bußpraxis für Priester zu verstehen ist. Vgl. ähnlich Bon. d. 19. dub. 2.

²⁾ Ähnliche Anleitungen finden sich beispielsweise auch bei Thom. d. 18. q. 1. a. 3. qc. 4. und Petrus v. T. d. 18. q. 2. a. 3.

³⁾ d. 18. a. 1. q. 4. Vgl. auch die Mahnungen, die in *De vera et falsa penitentia* c. 20. n. 36. (Migne, l. c. 1130) dem Priester für Behandlung des Beichtkinds gegeben werden, und bei Abaelard, *Ethica* c. 25. 26. (Migne, P. L. 178. 669 ff.).

zusammen. Die praktische Anwendung seiner Lehre ist speziell bei Besprechung der Absolution, der Form des Bußsakramentes, darzulegen.

3. Die Tugend der Buße

Die Rechtfertigung vollzieht sich faktisch durch Vermittlung der kirchlichen Schlüsselgewalt¹⁾. Der eine Modus, in dem diese Gewalt wirksam wird, ist die Übung der Bußtugend; kein Bußakt, so erklärt Richard²⁾, und er spricht an der Stelle von der Tugend der Buße, hat eine Wirksamkeit ohne Beziehung zur Schlüsselgewalt.

Wir folgen nur der Stoffgruppierung unseres Meisters³⁾, wenn wir der *virtus penitentiae* ein gesondertes Kapitel widmen⁴⁾.

Penitentia, Buße, kann nach Richard⁵⁾ vierfach genommen werden: als Sakrament oder als Tugend oder als

¹⁾ Diese Idee lag in allgemeiner Form jeder Art und Weise der Handhabung des Bußwesens zugrunde. Vgl. P. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche (Theol. Qu.-Schr. 1897), S. 21—69; G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament, S. 247 ff.; K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm.-Gesch. XIV. 1), Paderborn 1917, S. 30: „Eine wirksame Buße ist nur in der Kirche möglich.“ S. 31: „Gewisse schwere Sünden (quaedam gravia et mortifera) finden nur durch dieses besondere kirchliche Instrument, durch die *claves ecclesiae*, ihre Vergebung.“ Welche Sünden pflichtmäßiger Gegenstand der Kirchenbuße sind, dazu vgl. I. c. S. 16—27. Vgl. Müller S. 289—292. Die Überzeugng der Frühscholastik, die „in gerader Linie die Fortsetzung der augustinischen Gedankenwelt“ ist (Schmoll S. 2), bringt die pseudoaugustinische Schrift *De vera et falsa penitentia* c. 12. n. 27. (Migne, P. L. 40. 1123) zum Ausdruck; darnach wird außerhalb der Kirche keine Buße gewährt und vermag eine solche auch nichts; nach c. 10. n. 25. (Migne, I. c. 1122) ist der Priester der ordentliche Vermittler der Verzeihung. Vgl. das zusammenfassende Urteil bei Schmoll S. 3 f. — Diese allgemeine Überzeugung erfährt, wie bei Besprechung der priesterlichen Absolution anzudeuten sein wird, verschiedene Anwendung in der Frage, welcher Einfluß dem menschlichen Vermittler einzuräumen ist.

²⁾ d. 14. a. 7. q. 2. ad 2.

³⁾ d. 14.

⁴⁾ Petrus Lomb. d. 14. c. 1. unterschied die *poenitentia* als *sacramentum* und *virtus mentis* von der Taufe, die nur *sacramentum* sei. Hugo v. St. Viktor Sent. tr. 6. c. 10 ff. (Migne, P. L. 176. 146 ff.) und *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 14. c. 1 ff. (Migne, I. c. 550 ff.) hat diese klare Auseinanderhaltung noch nicht, wohl aber behandelt Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 264 c kurz die Frage: *Utrum penitentia sit virtus*. Auch für den Träger dieser Tugend und dafür, ob sie Spezialtugend, interessiert er sich. Vgl. W. Strake S. 154 f. Alexander von Hales S. IV. q. 54. bringt sodann eine eigene einläßliche Untersuchung über die Bußtugend; ähnlich die großen Kommentatoren des Lombarden Albertus M. d. 14. a. 3.—18.; Bon. d. 14. p. 1.; Thom. d. 14. q. 1. a. 1. qc. 2.—6., a. 2; 3. 4.; vgl. S. th. III. q. 85. a. 1.; Petrus v. T. d. 14. q. un. a. 2 ff. usf.

⁵⁾ d. 14. a. 1. q. 1.

Tugendakt oder endlich als fühlbarer Schmerz (*passio*) über die begangene Sünde. Als letzterer geht die Buße entweder dem *actus penitendi* voraus und ruft ihn hervor bzw. zielt auf ihn ab oder sie folgt dem Tugendakt als dessen Wirkung, und dann zeigt diese Passion die Intensität oder Vollkommenheit des Aktes an.

Diese vierfache Unterscheidung war herkömmlich¹⁾; man beachte aber jetzt schon, wie Richard die Bußtugend als *habitus* ohne nähere theologische Bestimmung deutet, nicht etwa wie Bonaventura²⁾ als *habitus gratiae*. Auch für Thomas ist in der Theologie wahre Tugend nur eine *virtus infusa* und deshalb *charitate formata*; die *poenitentia informis*, von der, wie wir sehen werden, Richard spricht, kennt er nicht³⁾.

Das Material zu seinen Einwänden entnimmt unser Lehrer in der Quästion dem Philosophen, namentlich seiner nikomachischen Ethik⁴⁾.

Ist die Buße eine *virtus generalis*? lautet die folgende Frage des Doctors⁵⁾. Nur dispositiv, im Hinblick auf andere Tugenden also, ist sie es; genau genommen ist sie Spezialtugend. Ihr Formalobjekt ist nach Richard nicht die Sünde *sub ratione qua dei offensivum*, sondern die eigene aktuelle Sünde, insofern sie eine durch einen Akt des Pönitenten straf- und sühnbare Übertretung des göttlichen Gesetzes ist. Unter diesem Betracht hat keine andere Tugend die Sünde zum Objekt; es ist daher der Bußakt essentiell von allen anderen Tugendakten verschieden. Die Tugenden unterscheiden wir ja nach den Akten und diese hinwiederum nach den Objekten⁶⁾.

¹⁾ S. Bon. d. 14. p. 1. a. 1. q. 1.; Thom. d. 14. q. 1. a. 1. qc. 2.; Petrus v. T. d. 14. a. 2. qc. 1.

²⁾ l. c. Vgl. dazu auch Alexander l. c. m. 1.

³⁾ Vgl. Göttler S. 21. 38. S. Thom. S. th. I. II. q. 65. a. 2. Ebenso Petrus v. T. d. 14. a. 3. qc. 1.

⁴⁾ Ganz besonders ergiebig verwendet Albert der Große hier aristotelische Bausteine d. 14. a. 3.

⁵⁾ d. 14. a. 1. q. 2.

⁶⁾ Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 264 d erklärt von der Buße, *quod non est virtus nec est motus virtutis alicuius specialis, sed motus cuiuslibet virtutis et est in qualibet vi, non in una sola.* Albertus M. d. 14. a. 3. wollte die Stelle so verstehen, als sei nach magister Guilelmus Antisiodorensis et sui sequentes die Buße keine Tugend; allein Wilhelm sagt l. c. weiter unten: *concedimus, quod poenitentia est virtus vel motus virtutis . . . , sed non motus alicuius virtutis*

Weiter bestimmt unser Doctor die Buße als *species specialissima*; die Buße geht nämlich auf alle Sünden unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt in dem Sinne, daß bei jeder Sünde sich etwas zwar nicht real, aber doch logisch von der Sündenspezies Verschiedenes in bezug auf die Buße findet. Wenn nämlich jede spezielle Sünde ein *peccatum contra iustitiam legis divinae expiabile per actum penitentis* ist, so kann diese Aussage doch reduplikativ von keiner Sündenspezies gemacht werden. So ist denn die Buße, die sich auf die eigene aktuelle¹⁾ Sünde richtet, unter dem dargelegten Gesichtspunkte eine *species specialissima* der Tugend²⁾. Die Ausführungen sind ein Beleg für die scharfe Distinktionskunst unseres Meisters; eine inhaltliche Förderung bedeuten sie gerade nicht.

Die Bußtugend ist nicht unter die theologischen³⁾, sondern unter die moralischen Tugenden einzureihen, und zwar als potentieller Teil, insofern sie Gott gegenüber die *ratio debiti ex legis necessitate* einhält. Freilich wird durch die

specialis. Nach Alexander v. Hales S. IV. q. 54. m. 1. a. 2. ist die Buße, wenn ihr Akt auf eine Person (Gott, den Nächsten oder sich selbst) gerichtet ist, Spezialtugend, wenn aber auf die Materie, dann *virtus generalis*. Bei Albertus M. d. 13. a. 4., der auf Eth. V. (3.) Bezug nimmt, wo die legale Gerechtigkeit als Generaltugend genannt wird, ist ersichtlich, daß der „Philosoph“ Anlaß zu der Frage, ob Buße General- oder Spezialtugend ist, gegeben hat; es entscheidet Albert ähnlich wie Alexander. Bon. d. 14. p. 1. a. 1. q. 2. erklärt: *poenitentia (sc. est) specialis virtus, quia respicit sub ratione mali proprii a se contra Deum perpetrati, prout homo ex hoc dignus est puniri*. Thom. d. 14. q. 1. a. 1. qc. 3. mag vorbildlich für Richard gewesen sein, wenn er sagt: *poenitentia accipit specialem rationem objecti ex hoc quod respicit peccatum a se commissum ut expiabile per poenitentis actum*. Petrus v. T. d. 14. a. 2. qc. 2, hatte wie Bonaventura die Sünde mehr wegen ihrer Strafwürdigkeit als Objekt der Buße behauptet; er hatte erklärt: *poenitentia vero habet . . . rationem objecti specialem, sc. peccatum inquantum est Dei offensa*. Richard lehnt, wie oben gezeigt, diese Auffassung ausdrücklich ab.

¹⁾ Dionys der Kartäuser d. 14. q. 1. bemerkt: In cuius (sc. Richard) verbis videtur obscurum quod ait, *objectum poenitentiae esse peccatum mortale actuale*, quanquam S. Thomas et alii quidam hoc dicant. Non enim minus poenitendum est de peccato mortali omissionis quam commissionis. Indes nimmt Richard hier *peccatum mortale actuale* einfach als Gegensatz zum *peccatum originale*. Vgl. d. 16. a. 4. q. 1. ad 2. Im übrigen ist ja auch das *peccatum omissionis* in gewissem Sinne ein *peccatum actuale*: Sent. II. d. 35. a. 1. q. 1. Vgl. Heinrich v. Gent Quodlib. 12. q. 24.: Auch in der Unterlassungssünde ist aliquis *actus positivus*.

²⁾ d. 14. a. 2. q. 1.

³⁾ d. 14. a. 2. q. 2. ad 1. Darüber sehr ausführlich Alexander S. IV. q. 54. m. 1. a. 3. S. auch Albertus M. d. 14. a. 7. *Utrum poenitentia sit charitas vel alia virtus*.

Buße nicht ein voller Ausgleich wie bei der Gerechtigkeit im strengen Sinne hergestellt, da dies dem Pönitenten gar nicht möglich ist. Daß die Tugend der Buße unter die Gerechtigkeit fällt, glaubt Richard auf Grund einer Dekretale¹⁾ behaupten zu können, wo die Buße als Selbstbestrafung bestimmt und somit, weil Bestrafung, die *ratio iustitiae* für sie in Anspruch genommen wird²⁾).

Auch sonst tritt bei Richard gelegentlich wie bei anderen³⁾ eine Betrachtungsweise der Buße als Selbstbestrafung des Sünders auf, ohne indes die Bußtheorie nachhaltig zu bestimmen; Skotus jedoch hat den Gesichtspunkt stärker unterstrichen⁴⁾.

Mit Berufung auf den Selbstbestrafungscharakter der Buße behauptet unser Magister den Willen als Träger der Bußtugend; bei der Selbstbestrafung ist nämlich prinzipal das Mißfallen an der Sünde wirksam; der Akt des Mißfallens existiert aber im Willen⁵⁾.

Die Buße ist die Tugend aller in via wandelnden sündigen Menschen. Ob auch die Seligen diese Tugend besitzen können⁶⁾?

¹⁾ c. 4. D. 3. de pen. Penitentia est quaedam dolentis vindicta puniens in se quod dolet commississe. Die Stelle ist aus De vera et falsa pen. c. 8. n. 22. (Migne, P. L. 40. 1120). Ibid. c. 10. n. 35. (Migne, l. c. 1128 f.). Poenitere enim est poenam tenere (diese Etymologie oft wiederholt in der Scholastik!): ut semper puniat in ulciscendo. Poena enim proprie dicitur laesio, quae punit et vindicat quod quisque commisit.

²⁾ d. 14. a. 2. q. 2. Auch Alexander l. c. a. 4. und Albert l. c. a. 6. bringen die Buße mit der iustitia in Zusammenhang. S. Bon. d. 14. p. 1. a. 1. q. 3.; Thom. d. 14. q. 1. a. 1. qc. 4. 5.; Petrus v. T. d. 14. q. un. a. 3. qc. 1. 2.

³⁾ d. 14. a. 3. q. 1. Vgl. die übrigen Autoren ll. cc. u. besonders Alexander S. IV. q. 54. m. 2. a. 2. § 6.

⁴⁾ Op. Ox. d. 14. q. 2. n. 2. 4. 8. Seeberg S. 401 f. Wenn Seeberg S. 437 unter den Zügen, die an der Darstellung der skotistischen Bußlehre auffallen, auch „die Bestimmung der Buße als Selbstbestrafung“ aufzählt, so ist dies nur mit Einschränkung zutreffend.

⁵⁾ d. 14. a. 3. q. 1. Albertus M. d. 14. a. 8. verlegt mit gleicher Begründung wie Richard die Bußtugend ins iraszible Vermögen; ähnlich tut dies Bon. d. 14. p. 1. a. 2. q. 1. Thomas behauptet für die Buße, soweit sie virtus ist, die ratio als Subjekt, soweit sie passio, die iraszible Potenz: d. 14. q. 1. a. 3. qc. 1. In der Summe III. q. 85. a. 4. ist der Wille, näherhin der effektive Teil, Träger. Petrus v. T. d. 14. q. 1. a. 4. qc. 1. gibt ein Referat verschiedener Ansichten; er neigt der von Thomas in der Summe wiedergegebenen Auffassung zu.

⁶⁾ Vgl. dazu die ähnlichen Ausführungen bei Thomas d. 17. q. 2. a. 4. qc. 3. und besonders bei Petrus v. T. l. c. qc. 3. 4., wo wie bei Richard die Möglichkeit der Bußtugend in den Verdammten mitbesprochen wird.

In der schulmäßigen Erörterung, die Richard als Meinung von aliqui sorgfältig gibt, ist der herrschende Grundgedanke, daß Bußhabitus bzw. Bußakt als erste Voraussetzung die Möglichkeit auf Verzeihung haben muß¹⁾. Richard zeigt damit gut, welch bedeutsamer Platz der *spes veniae* im Buß- bzw. Rechtfertigungsprozeß zukommt. Ein augustinisches Element, das sich dem großen Kirchenlehrer besonders im Kampfe mit den Pelagianern ergab²⁾, kommt hier zum Ausdruck, der Gedanke der Prädestination zur Buße. „Im besonderen gehörte“ ja „die Buße zur Heilsausrüstung des Prädestinierten“³⁾.

Das nächste Problem, das Richard in Angriff nimmt, ist das über den Ursprung der Buße, zuerst die Frage, ob die Buße *ex acquisitione* oder *ex infusione* in uns ist⁴⁾.

Richard unterscheidet einen natürlichen Bußhabitus, dessen Prinzipien und Zweck im Bereiche unserer natürlichen Fähigkeiten liegen, und einen übernatürlichen, ein übernatürliches Ziel anstrebenden. Der natürliche Bußhabitus disponiert zum übernatürlichen⁵⁾. Ob nun der übernatürliche Bußhabitus selbst von uns in der Kraft übernatürlicher Prinzipien erworben werden kann, *ut aliqui dicunt*, oder ob diese Buße in uns *per solam infusionem* ist, wie es anderen scheint, läßt unser Autor unentschieden. — Es bildete diese Frage, allgemein von den moralischen Tugenden genommen, später einen Streitpunkt der Thomisten und Skotisten⁶⁾.

Bedeutsam ist die folgende Frage, die sich mit dem Motiv beschäftigt, das die Buße einleitet: *Queritur utrum penitentia concipi potest in nobis ex timore*⁷⁾.

¹⁾ d. 14. a. 3. q. 2. in corp. und ad 3. in fine. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 55. m. 1. u. 2.

²⁾ Vgl. Adam S. 38 ff.

³⁾ l. c. S. 39.

⁴⁾ d. 14. a. 4. q. 1.

⁵⁾ l. c. in fine.

⁶⁾ Vgl. Thom. S. th. I. II. q. 65. a. 2.; Skotus Op. Ox. Sent. III. d. 36. q. un. n. 36. Zum Ganzen s. Bonaventuraausgabe von Quaracchi t. 2. Scholion p. 724 ff. und die Bemerkungen der Herausgeber der großen Lyoner Ausgabe des Skotus zu l. c.

⁷⁾ d. 14. a. 4. q. 2. Vgl. Hugo v. St. Viktor S. Sent. tr. 6. c. 10. (Migne, P. L. 176. 146); ähnlich die *Sententiae divinitatis* (s. H. Denifle, Archiv für Lit. u. Kirch.-G. d. M. I. 408) ed. B. Geyer p. 142*: *nascitur ex duobus*

Richard schließt sich in Beantwortung der Frage enge an Petrus von Tarentaise¹⁾ an, wie ein Vergleich der Texte ergibt; indes schickt er eine Unterscheidung voraus, die Petrus nicht so klar einführt. Daß die Buße empfangen werde (*concupi*), kann doppelt verstanden werden: entweder daß sie empfangen werde für sich selbst — *quantum ad habitum*, sagt Thomas²⁾ —, und so ist von keinem *concupi* die Rede bei der eingegossenen Bußtugend, oder daß sie empfangen werde nach ihrer Vorbereitung in uns, und so wird sie in uns empfangen *et ex fide et ex spe et aliquo amore et ex timore*. Weil nun jene Disposition unsererseits aus dem freien Willen kommt und ein *motus voluntatis* verschiedene Motive haben kann, so ist es nicht immer derselbe Modus der Empfängnis dieser Disposition; in der Regel jedoch ist es die Furcht. Daher sagt man, daß die Buße mehr konzipiert (*concupi*) werde durch die Furcht denn durch die Hoffnung oder die Liebe³⁾. Freilich, wenn auch gewöhnlich (*ut in pluribus*) der Bußakt aus dem Akte der Furcht entsteht, zuweilen entspringt er auch *ex actu amoris*, bemerkt unser Lehrer an anderer Stelle⁴⁾.

In seinen Ausführungen hat er zugleich, auch wenn er den Namen nicht nennt (*et ex fide* usw.), die Attrition beschrieben und ihr eine führende Rolle im Bußvorgang ein-

humilitas verae poenitentiae, ex recordatione praeteritorum malorum et timore poenarum, quae sunt in gehenna; Robert Pulleyn Sent. l. 5. c. 31. (Migne, P. L. 186. 1052): poenitentiam plerumque parit timor in illo qui timet ardere, non peccare; Petrus Lombardus Sent. d. 14. c. 2.: Poenitentiae virtus a timore concipitur. Die Stelle des Lombarden ist der Glossa ordinaria zu Matth. 3, 2 (Migne, P. L. 114. 79) entnommen. Den Satz hat nicht erst der Lombarde formuliert, wie A. W. Hunzinger, *Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther* (Lutherstudien 2.), Leipzig 1906, S. 83, behauptet. Es soll wohl durch diese Ausdrücke nasci, parere, concipere etwas mehr gesagt werden als durch das bloße incipere. Der Satz des Lombarden wurde in der Folge Gegenstand eingehender Erörterungen; vgl. die folgende Anmerkung. Gemeint ist stets, wie der Zusammenhang jeweils ergibt, der *timor servilis*. Zu diesem Terminus vgl. Hunzinger S. 15 ff.

¹⁾ d. 14. q. 1. a. 5. qc. 1. Petrus lehnt sich wiederum an Thomas an d. 14. q. 1. a. 2. qc. 1. Vgl. auch. S. th. III. q. 85. a. 5. S. Alexander v. Hales S. IV. q. 56. m. 1. a. 1.; Bon. d. 14. p. 1. a. 2. q. 2.; Albertus M. d. 14. a. 10. (dicitur magis, quod timore concipitur, quam spe vel alia virtute) a. 11.; Skotus Op. Ox. d. 14. q. 2. n. 13. Die Fragestellung war seit dem Lombarden traditionell.

²⁾ S. th. I. c.

³⁾ d. 14. a. 4. q. 2. in corp.

⁴⁾ d. 14. a. 10. q. 1.

geräumt, indem er sie als die der Eingießung des Bußhabitus vorausgehende Disposition kennzeichnet¹⁾.

Mit Schärfe hebt er hervor, daß Buße und Furcht durchaus nicht identisch seien²⁾: Sie sind nicht dasselbe und haben nicht dasselbe Formalobjekt. Der *timor servilis* hat zum Formalobjekt die Sünde, insofern sie das *malum arduum poenae* verdient, der *timor filialis*, insofern sie ein *malum contrarium divinae reverentiae* darstellt³⁾; die Buße, so fügt Richard gleich hinzu, hat die Sünde insofern zum Formalobjekt, als sie ist *contrarium iustitiae legis divinae et expiabile per actum poenitentis*; auch berücksichtigt die Buße die Sünde nicht nur als vergangen, sondern auch als zukünftig; denn niemand leistet dem Beleidigten genehme und schuldicke Sühne, wenn er sich nicht vornimmt, vor neuer Beleidigung sich zu hüten⁴⁾. — Mit dem letzten Gedanken betont unser Lehrer den zur Buße als selbstverständlicher Bestandteil gehörigen Vorsatz.

Das Verhältnis der einzelnen Elemente in dieser Bußdisposition, die dem eingegossenen Bußhabitus vorausgeht, ist dieses: Der Glaube reinigt das Herz *per modum ostenditis timenda et amanda*; die Furcht tut es, indem von ihr die Bewegung des von der Sünde sich ab- und Gott sich zuwendenden Willens ausgeht — also nicht bloße Straffurcht, sondern höhere Motive sind wirksam⁵⁾ —; die Buße, gemeint ist nun die *virtus infusa*, reinigt das Herz, insofern sie die Liebe erreicht (*charitatem impetrat*), durch welche formell

¹⁾ Vgl. Seeberg S. 25 f.

²⁾ I. c. ad 3. Das tun II. cc. auch die anderen Lehrer. J. Mausbach, *Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre* (Katholik 1897 I. S. 48 ff., 97 ff.), S. 103, schreibt mit Recht: „Die meisten Kritiker (der attritio ist zunächst gemeint!) tun so, als ob die attritio mit dem *timor poenarum* identisch sei.“ Die Furcht vor Strafe ist nur Einleitung, die gewöhnliche zwar, der Buße wie der Reue überhaupt. Betreffs der Frühscholastik vgl. Schmolll S. 17: Nach Anselm v. C. ist die bloße Straffurcht keine wahre ethische Furcht, also unnütz. S. 24: Bernhard v. Clairvaux beurteilt den *timor* ähnlich. S. 28 ff.: Bei Abaelard ist diese Auffassung ohnehin klar. Für Hugo fängt die Buße beim *timor a n* (S. 49); vgl. auch S. 55. 61. 66. 69. 79. 90 f. Vgl. auch A. Königer, *Die Beicht nach Cäsarius v. Heisterbach* (Ver. d. Kirchenhist. Sem. München. II. 10), München 1906, S. 18 ff.; ferner Hunzinger S. 91 ff.

³⁾ Vgl. Thom. S. th. III. q. 85. a. 5.

⁴⁾ d. 14. a. 4. q. 2. ad 3. Vgl. Thom. d. 14. q. 1. a. 2. qc. 1. ad 4.

⁵⁾ Vgl. auch Thom. S. th. III. q. 85. a. 5.

das Herz gereinigt wird. Wenn so also auch aus dem Glauben die Buße empfangen wird, so folgt daraus noch nicht, daß sie es nicht aus der Furcht ebenfalls würde; ja aus letzterer sogar mehr, weil sie eine nähere Vorbereitung zur Buße ist denn der Glaube, welcher ja nur das Objekt der Furcht und Liebe zeigt¹⁾).

Es sind traditionelle Gedanken, die Richard hier vorträgt²⁾. Der Vollständigkeit halber — eine zusammenfassende Darstellung von *attritio* und *contritio* bei Richard folgt weiter unten — sei hier kurz das Verhältnis der Bußdisposition, der *attritio*, zur Gnadeneingießung, d. h. zur Herstellung des übernatürlichen Bußhabitus, skizziert.

Richard bemerkt bei der in Frage kommenden Quästion³⁾ ausdrücklich, daß es sich hier um die *poenitentia* als *virtus* handle. Die Kontrition als Bußakt verdient *de condigno* die Nachlassung schwerer Schuld; wenn aber kein formierter Bußakt *ordine naturae* vorausgeht, wenn es sich also wie in unserem Falle um einen Akt der *poenitentia informis*⁴⁾ handelt, so verdient trotzdem die Seele *per motum attritionis de congruo* die Nachlassung schwerer Schuld. Freilich, so führt unser Meister an anderer Stelle, wo es sich gleichfalls um einen Akt der Bußtugend handelt⁵⁾, aus, der nichtformierte *dolor displicentiae*, die *attritio*, werde *de lege communi* nicht formiert, wenn dieser *dolor* nicht ist *maximus in comparatione aliorum dolorum*; denn um so mehr etwas gefalle, müsse sein Gegenteil mißfallen.

Es ist also klar, daß Richard die *attritio* mit den angegebenen Elementen als wahre Reue anerkennt; indes hätten frühere Autoren das, was Richard hier schildert, als *contritio*

¹⁾ d. 14. a. 4. q. 2. ad 2.

²⁾ Vgl. ganz besonders Petrus v. T. und den Aquinaten an den oben zitierten Stellen: Petrus l. c. qc. 1.; Thom. Sent. l. c. qc. 1.

³⁾ d. 17. a. 1. q. 7.

⁴⁾ d. 14. a. 7. q. 1.

⁵⁾ d. 17. a. 1. q. 5. ad 3. Rütten S. 83 bemerkt zu dieser Stelle: „In seinem (Richards) Sentenzenkommentar ist die Attrition, wenigstens auf den höchsten Stufen der Entwicklung, zum ersten Mal ganz unzweifelhaft als schlechthin wahre Reue anerkannt.“ Das liegt in der Stelle nicht ausgesprochen, sondern nur dies, daß die Attrition gewöhnlich nur auf einer hohen Stufe vor dem wirklichen Sakramentsempfang formiert wird. Es wird sich zeigen, daß für die *attritio*, die beim Empfang des Sakramentes erfordert wird, bei Richard

bezeichnet¹⁾. Was unser Lehrer hier darlegt, ist der eine Rechtfertigungsmodus, von dem wir oben sprachen, der aber, wie ebenfalls schon angedeutet, in engster Beziehung zu den Schlüsseln, zum Sakramente, steht; denn kein Bußakt ist genügend und wirksam, wenn er nicht mit dem Vorsatz verbunden ist, zu beichten und die Schlüssel der Kirche bei gegebener Gelegenheit anzugehen²⁾. Auch daraus ist diese Tatsache ersichtlich, daß, wie noch zu zeigen sein wird, Richard auch die in re außersakramentale Sündennachlassung als Inhalt (res) des Sakramentes anspricht. Diese Auffassung der vorsakramentalen und sakramentalen Sündennachlassung als zweier Wirkweisen der einen Schlüsselgewalt war mit der Theorie des Vorauswirkens der Schlüssel, wie sie Albertus M. entwickelt, gegeben³⁾.

Dazu ist noch zu erwägen, daß Richard erklärt, Gott formiere die attritio desjenigen, der tue, was in seinen Kräften stehe, zwar nicht *necessitate coactionis nec necessitate immutabilitatis absolutae*, so doch *necessitate immutabilitatis ex praesuppositione ordinationis suae, qua immutabiliter et liberaliter ordinavit se daturum gratiam omni poenitenti quod in se est facienti*⁴⁾. — Wieder ist die Ausführung Richards ohne Beziehung zum aktuellen Empfang des Bußsakramentes gemeint⁵⁾; wieder ist aber auch zu bedenken, daß die Attritio Richards nicht sehr verschieden ist von dem Inhalt der contritio Früherer.

von einer solchen besonderen Forderung nicht die Rede ist. Rütten hat übersehen, daß es sich bei der genannten Stelle um die Bußtugend handelt. Morinus, *De contrit. et att.* (Opera posthuma, Paris 1703), p. 55, macht mit Recht auf diesen Umstand aufmerksam.

¹⁾ Vgl. Morinus l. c. Sachlich ist der beschriebene Attritionsakt identisch mit dem motus contritionis, der bei Alexander v. Hales S. IV. q. 73. m. 3. und Bonaventura d. 17. p. 1. a. 1. q. 3. als schon informiert zwischen Gnadeneingießung und Sündennachlassung zu verlegen ist und bei Thomas als noch nicht informiert der Gnadeneingießung natura vorausgeht: d. 17. q. 1. a. 4. qc. 2. Vgl. Rütten S. 83; Mausbach S. 51 ff.; Göttler S. 37.

²⁾ d. 14. a. 7. q. 2. ad 2.

³⁾ Vgl. Schmoll S. 135.

⁴⁾ d. 17. a. 1. q. 3. Thomas d. 17. q. 1. a. 2. qc. 3., der die Frage allgemeiner formuliert (*Utrum sit necessarium eum, qui facit, quod in se est, iustificari*), entscheidet ähnlich. Der Aquinate behandelt die Sache ganz unter dem Gesichtspunkt der Analogie mit der zur Formierung bereiten Materie.

⁵⁾ Die Erörterung steht in der Abhandlung über die Reue, ohne jede Erwähnung des Sakramentes.

Von einigem Interesse ist die Unterscheidung, die unser Magister zwischen poenitentia informis und poenitentia formata macht. Eine Erklärung von poenitentia informis gibt er nicht. Was er aber meint, ist leicht zu erschließen. Er führt nämlich aus¹⁾, man könne die Buße als poenitentia informis und als poenitentia formata per gratiam nehmen, und zwar jedesmal als habitus oder actus, sei es als inneren oder äußeren habitus bzw. actus. Durch die informelle Buße, mag man nun nur eine der Möglichkeiten oder alle zusammen nehmen, könne die Sünde nur *dispositiv* nachgelassen werden, insofern zum Empfange der Gnade vorbereitet wird, welche formell die Sünde nachläßt; immerhin *disponiert* die informelle Buße spezieller und direkter als jede andere informelle Tugend. Weiter bemerkt der Doctor²⁾, daß die poenitentia informis *de congruo* ihre Formierung verdiene und damit die Sündennachlassung, was beides Christus *de condigno* jedem Pönitenten verdient hat, der getreulich tut, was an ihm liegt.

Wir erkennen in dieser Beschreibung unschwer die Züge wieder, die Richard der attritio als der Disposition des formierten Bußhabitus beigelegt hat.

Einige Quästionen, die Richard in die Besprechung der Bußtugend einfügt, haben mehr die Bedeutung subtiler Schulübungen als einen sachlichen Ertrag³⁾.

Von größerem sachlichem Interesse ist es, wenn der Meister sich fragt, ob zuweilen ein Bußakt, der nicht einem (übernatürlichen) Bußhabitus entspringt, formiert werden könne⁴⁾.

Angeregt zu diesem Problem ist er, wie das Contra zeigt, durch die Tatsache, daß auf dem Todbette würdig Büßende in kurzer Zeit gerechtfertigt werden; ein übernatürlicher Bußhabitus kann in Kürze — durch Eingießung — erreicht werden, ein natürlicher Habitus dagegen nicht (Arist., Eth. II. 1).

¹⁾ d. 17. a. 7. q. 1.

²⁾ l. c. ad 2. Vgl. Sent. III. d. 18. a. 2. q. 4. Utrum christus nobis meruit primum gratiam gratum facientem.

³⁾ d. 14. a. 5. q. 1. u. 2.

⁴⁾ d. 14. a. 6. q. 1.

Im Corpus selbst gibt er zunächst die Ansicht mancher (aliqui) wieder, wonach nur ein aus einem erworbenen bzw. eingegossenen Bußhabitus¹⁾ hervorgerufener Bußakt formiert werden könne; daher werde der erste Bußakt eines Menschen, der in Todesgefahr Buße tue, niemals formiert, sondern es werde ein Bußhabitus infundiert, aus dem ein neuer Bußakt hervorgehe, der dann formiert werde, während der erste Bußakt aufhöre. — Was hier Richard vorträgt, ist im Grunde genommen Anschauung Alexanders und Bonaventuras, die, wie schon bemerkt, die Gnadeneingießung dem „*motus contritionis*“ vorausschicken und sonach annehmen, daß der eigentlich rechtfertigende „Kontritionsmodus“ schon den eingegossenen Bußhabitus voraussetzt.

Richard scheint es indes richtig zu sein, zu sagen, daß zuweilen auch ein Bußakt, der nicht aus einem Bußhabitus hervorgeht, formiert werde, und zwar dadurch, daß der unmittelbare Träger des Bußaktes, der Wille, informiert wird. Freilich ist, wenn auch diese Möglichkeit bejaht wird, immer daran festzuhalten, daß ein solcher Akt niemals vom Willen hervorgeht, sondern ohne übernatürliche Beistandsgnade (*sine aliquo supernaturali adiutorio*).

Richard macht sich in dieser kurzen Ausführung, was gelegentlich der Besprechung der Herzenszerknirschung näher darzutun ist, frei von der Schwierigkeit, daß man einerseits herkömmlich zur Rechtfertigung einen *motus contritionis* forderte und andererseits die *contritio* stets als schon *formierte Reue* auffaßte²⁾.

Traditionell³⁾ behandelt Richard die Dauer der Buße. Er fragt sich, ob der Mensch für eine durch die Buße erlas-

¹⁾ Es ist hier nicht von einem natürlich erworbenen Bußhabitus die Rede, sondern nur die Streitfrage angedeutet bzw. offen gelassen, ob ein übernatürlicher Habitus moralischer Tugend *per solam infusionem* in uns sei oder in gewissem Sinne erworben werden könne. S. oben d. 14. a. 4. q. 1.

²⁾ Man vergleiche dazu die Ausführungen des Skotus Op. Ox. d. 14. q. 2. n. 14 f. Er befaßt sich da mit der Frage, wie die *attritio* zur *contritio* wird. Näheres davon bei der Reuelehre.

³⁾ Augustinus hebt Ep. 153. c. 3. n. 7. die Möglichkeit und Angemessenheit einer ständigen persönlichen Buße bis ans Ende hervor; vgl. Adam S. 151 f. In *De vera et falsa poenitentia* ist ein eigenes Kapitel: *Qualiter, quamdiu et unde dolendum*. c. 13. n. 29. (Migne, P. L. 40. 1124). Alexander faßt in weitläufiger Erörterung reiches Traditionsgut zusammen S. IV. q. 88. m. 2. a. 2.

sene Sünde noch weiter büßen müsse¹⁾. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen Bußtugend und Bußsakrament. Für eine durch die Bußtugend erlassene Schuld muß der Mensch, falls es ihm möglich ist, das Sakrament der Buße empfangen. Nimmt man Büßen für den äußeren Akt der Bußtugend — und darunter fällt, wie wir zeigen werden, bei Richard auch der Empfang des sacramentum —, so muß niemand für eine durch Buße erlassene Sünde weiter mehr Buße tun; das gleiche gilt auch für den inneren Bußakt. Indessen sind hier einige Fälle möglich, wo die Buße nochmals wiederholt werden müßte. Bestünden nämlich für jemand begründete Zweifel darüber, ob ihm die Sünde wirklich nachgelassen sei, oder dächte jemand mit Überlegung über eine frühere Sünde nach, so muß er von neuem jene Sünde verabscheuen; denn der bewahrt nicht treu das wiederhergestellte Freundschaftsbündnis mit Gott, der nicht a k t u e l l e s Mißfallen empfindet, wenn er das überdenkt, was schuld war an der Feindschaft zwischen ihm und Gott. H a b i t u e l l muß man stets Buße tun; denn man kann den Habitus der Buße ja nicht aufgeben, ohne in schwere Sünde zu fallen.

Als Nachwirkung der strengen altkirchlichen Bußpraxis und Bußauffassung²⁾ ist die von den Scholastikern³⁾ stets

§ 1. 2. 3. S. auch Albertus M. d. 14. a. 26.; Bon. d. 14. p. 2. a. 1. q. 2. in corp. u. ad 1. 2.; Thom. d. 14. q. 1. a. 4. qc. 1. in fine u. qc. 2.; Petrus v. T. d. 14. q. un. a. 7. qc. 1. u. 2. Die letztgenannten vier Autoren behandeln unsere Frage im Zusammenhang mit der iterabilitas sacramenti.

¹⁾ d. 14. a. 9. q. 1.

²⁾ Vgl. Morinus, Commentarius historicus l. 5. c. 27. p. 329 ff.: Es tut der gelehrte Oratorianer erst die Tatsache der Strenge in betreff schwerer Vergehen dar, in c. 29. p. 337 f. sucht er zu erklären, welche Auffassung dieser Strenge zugrunde lag. „Augustin läßt keinen Zweifel, daß das Wort des Hermas von der *μία μετανοία* (Mand. 4, 3), oder die Forderung Tertullians: iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra (de paen. 7), oder die Äußerung des hl. Ambrosius, daß nur das einmal Geflickte haltbar sei, während das wiederholt Geflickte zerreiße (de paen. 2, 11), auch zu seiner Zeit bezüglich der poenitentia maior noch in voller Kraft bestand“ (Adam S. 151). Doch lehrt Augustin die Wiederholbarkeit der Privatbuße; s. Adam S. 152 ff.

³⁾ De vera et falsa poenitentia c. 3. n. 5. (Migne, P. L. 40. 1114 f.) wendet sich gegen die Anschauung, als könnte für Sünden nach der Taufe nicht mehr gebüßt werden; Hugo v. St. Viktor Summ. Sent. tr. 8. c. 12. (Migne, P. L. 176. 750) bemerkt: Quod... dicit Ambrosius: Sicut unum baptismum, ita et una poenitentia, dictum est de solemni poenitentia. Er gibt dann eine Definition der solemnis poenitentia und fährt fort: olim illa poenitentia non iterabatur et adhuc quidem in quibusdam ecclesiis hoc servatur pro reverentia sacramenti. In De sacr. chr. fid. l. 2. p. 14. c. 3. (Migne, P. L. 176. 556 ff.) behandelt er einläßlich

weitertradierte Frage zu würdigen, ob der Sünder mehrmals vom Falle sich durch die Buße erheben könne¹⁾. Richard bejaht die Frage, indem er auf die vom Sentenzenmeister²⁾ aufgeführten auctoritates et exempla verweist und Vernunftgründe dazu fügt.

Schließlich bespricht unser Magister lichtvoll noch das Verhältniß der Bußtugend zu anderen Tugenden.

Obwohl, so führt der Doctor³⁾ näher aus, zwischen der eingegossenen Bußtugend und den übrigen virtutes infusae im eigentlichen Sinne ein ordo originis nicht besteht, so kann man doch aliquo modo sagen, daß der eingegossene Bußhabitus ursprünglich früher ist als der Habitus der Liebe und später als der des Glaubens und der Hoffnung. — In einem mehr eigentlichen Sinne kann man die Frage nach dem ordo originis bei den Akten der Tugenden stellen; in der Regel entsteht ein Bußakt aus einem Akte der Furcht — nur zuweilen aus einem solchen der Liebe; Furcht und Liebe setzen aber den Glauben voraus, der zeigt, was zu fürchten, was zu lieben ist. Der Glaubensakt und jener der Furcht sind daher origine früher als der actus penitendi; weil ferner die Bußtugend die Sünde verabscheut in der Hoffnung auf Verzeihung, so setzt der actus penitendi auch den Akt der Hoffnung voraus. — Bis hieher hatte unser Lehrer die eingegossenen Tugenden im Auge; zu dem Verhältniß der poenitentia acquisita zu den virtutes acquisitae — die Begriffe sind offenbar im Sinne der oben angedeuteten thomistisch-skoti-

unser Problem. Auch Petrus Lombardus d. 14. c. 3. und Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 274 b sprechen sich ähnlich aus wie Hugo. Alexander v. Hales S. IV. q. 63. m. 1. 2. 3. 4. bespricht sehr eingehend unsere Fragen. m. 2. bemerkt er: error fuit maximus, quod poenitentia non possit iterari. Das Wort des Ambrosius versteht er von der poenitentia solemnis l. c. Ihm folgt Bon. d. 14. p. 2. q. 1. 2. 3. Auch Albertus M. d. 14. a. 29. betont die Wiederholbarkeit der Buße. S. Thom. d. 14. q. 1. a. 4. qc. 1. 3. Petrus v. T. d. 14. q. un. a. 7. qc. 2. unterscheidet die poenitentia privata, quae fit in secreto pro peccatis — sie ist stets wiederholbar —, die poenitentia publica, quae fit in manifesto pro manifestis — sie soll nicht zu oft wiederholt werden —, und die poenitentia solemnis, quae fit in capite ieiunii extra Ecclesiam pro aliquibus horrendis — sie ist nicht wiederholbar. Zu dieser bei den Scholastikern etwa in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auftretenden Dreiteilung vgl. Morinus l. 5. c. 25. p. 320 f.; bei Richard d. 14. a. 11. q. 1.

¹⁾ d. 14. a. 9. q. 2.

²⁾ d. 14. c. 4.

³⁾ d. 14. a. 10. q. 1.

stischen Streitfrage genommen — bemerkt er nur, man könne die Frage nach dem *ordo originis* aus dem Gesagten beantworten¹⁾.

4. Die Buße als Sakrament

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Richard mit den großen Magistern Buße als Tugend und als Sakrament auseinanderhält und getrennt behandelt²⁾.

Wenn unser Lehrer vom Sakrament der Buße spricht, so hat er vorwiegend das im Auge, was wir Privatbuße nennen. Die öffentliche Kirchenbuße tritt bei ihm völlig in den Hintergrund; er unterscheidet eine *poenitentia secreta, publica* und *solemnis*, erklärt, daß jede feierliche Buße eine öffentliche sei, aber nicht umgekehrt, im übrigen sagt er uns nicht, was er sich unter dieser Trias denkt, wir erfahren nur einige herkömmliche Gründe für die Unwiederholbarkeit der *poenitentia solemnis* und bekommen einige Texte aus dem Rechtsbuch zu lesen³⁾. Eine Beschreibung des Ritus der feierlichen Buße in capite Quadragesimae nach dem Corpus⁴⁾ schließt sich an⁵⁾.

Durch Augustinus⁶⁾ war dem privaten Bußverfahren neben dem öffentlichen der Weg gebahnt⁷⁾; es war die geheime Zurechtweisung dem Kirchenvater in demselben Sinne sakramental wie die *poenitentia maior*⁸⁾. „Der privaten Zurechtweisung verfielen alle schweren Sünden, welche geheim

¹⁾ Alexander v. Hales bespricht unsere Frage S. IV. q. 56. m. 2. Er unterscheidet die Priorität der Tugenden *secundum substantiam* und *secundum usum*. Bon. d. 14. p. 1. a. 2. q. 3. übernimmt diese Distinktion. Ähnlich spricht Albertus M. d. 14. a. 9. von einer gleichzeitigen Eingießung aller Tugenden und einem *ordo suorum actuum*; vgl. Thom. d. 14. q. 1. a. 2. qc. 2; S. th. III. q. 85. a. 6.; Petrus v. T. d. 24. q. un. a. 5. qc. 2. Die Kontroverse über die *virtutes infusae* bzw. *acquisitae* wird bei den genannten Autoren nicht berührt. Vgl. auch Skotus Op. Ox. d. 14. q. 2. n. 9. 10.

²⁾ Vgl. d. 14. a. 1. q. 1.; a. 9. q. 1.; d. 15. a. 1. q. 1.; d. 16. a. 1. q. 1., a. 4. q. 1.

³⁾ d. 14. a. 11. q. 1.

⁴⁾ c. 64. D. 50.

⁵⁾ d. 14. a. 11. q. 2.

⁶⁾ In der orientalischen Kirche war schon früher die Privatbuße von größerer Bedeutung; vgl. Adam S. 119 ff.; Rauschen S. 210 ff.

⁷⁾ Für den Kirchenvater ergab sich diese Hervorkehrung der Privatbuße aus dem Kampfe gegen die Donatisten. S. Adam S. 74—118.

⁸⁾ Adam S. 138.

waren, vor allem die singulären Tatsünden¹⁾.“ Die Bedeutung der privaten *Correptio* mußte um so höher steigen, als sie wiederholbar, also auch für die Rückfälligen anwendbar war²⁾. — So liegt es auf der Hand, wie Augustinus der mittelalterlichen Bußpraxis wie Bußspekulation vorgearbeitet hat³⁾.

„Die alten Bestandteile der Buße: *confessio*, *satisfactio*, *reconciliatio*, blieben freilich dieselben. Allein ihre Einschätzung verschob sich bedeutsam zugunsten der *confessio*⁴⁾.“ Wenn auch schon bei Augustin die Spuren einer solchen Wertung sich finden, die das Schwere und Beschämende der Bußleistung in dem Bekenntnis sahen⁵⁾, so tritt in der pseudoaugustinischen Schrift *De vera et falsa poenitentia* das Bekenntnis erst recht in den Vordergrund⁶⁾. Bei Abaelard, bei dem ja der Schwerpunkt und das eigentlich sündentilgende Moment in der Reue liegt, wird das Bekenntnis des Pönitenten nur nach der subjektiven Seite der Demütigung, die im Bekenntnis liegt und satisfaktorisch wirkt, eingeschätzt⁷⁾. Der Lombarde schreibt dem Bekenntnis Sühnewert zu⁸⁾, nicht minder unterstreicht Cäsarius von Heisterbach die mit der Beicht verbundene Beschämung in diesem Sinne⁹⁾, ja Petrus Cantor behauptet: *Oris confessio est maxima pars satisfactionis*¹⁰⁾. Auch die Hochscholastiker haben naturgemäß den Wert der mit dem Bekenntnis verbundenen *erubescencia* nicht übersehen.

Mehr und mehr deutete man so die *secreta correptio* als Sakrament des Bekenntens. Anselm von Canterbury¹¹⁾ und Bernhard von Clairvaux¹²⁾ sprachen von einem Sakrament der

¹⁾ Adam S. 143.

²⁾ Adam S. 151 ff.

³⁾ Vgl. Schmoll S. 2.

⁴⁾ Adam S. 158.

⁵⁾ Sermo 393. Adam S. 158.

⁶⁾ *De vera et falsa poenitentia* c. 10. n. 25. (Migne, P. L. 40. 1122): *Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis: ex misericordia enim hoc praecepit Dominus, ut neminem poeniteret in occulto.*

⁷⁾ *Ethica* c. 19. (Migne, P. L. 178. 664) u. c. 24. (Migne, l. c. 668).

⁸⁾ d. 17. c. 4. 6.

⁹⁾ Königer S. 77 f.

¹⁰⁾ Migne, P. L. 205. 342.

¹¹⁾ *Meditatio* VI. (Migne, P. L. 158. 758).

¹²⁾ *Liber ad milites Christi* c. 12. (Migne, P. L. 182. 938). S. P. Schmoll S. 23.

confessio, wobei freilich der Sakramentsbegriff durchaus ungeklärt ist. Gottfried von Vendôme († 1132) scheidet schärfer als andere Zeitgenossen die öffentliche und private Buße und bezeichnet die *privata confessio* als geradezu gleichbedeutend dem *Deo confiteri*¹⁾.

Immerhin hat die Bedeutung der alten öffentlichen Buße noch lange nachgewirkt; naturgemäß sind es die Kreise der Kanonisten, denen in ihrer zu behandelnden Materie die *solemnis poenitentia* noch als eine beachtenswerte Größe entgegentritt und die deswegen diese Buße stärker hervorheben. Rufinus, ein Glossator des gratianischen Dekrets, anerkennt nur die nicht wiederholbare öffentliche Buße als Sakrament²⁾; auch die von Hugo von St. Viktor abhängigen *Sententiae divinitatis* scheiden die feierliche Buße so von der privaten, daß sie nur ersterer die Bedeutung eines *secundus baptismus* zuerkennen, der wie die Taufe seine nicht wiederholbaren *solemnitates* hat³⁾. Ein um dieselbe Zeit abgefaßter Sakramentstraktat des Magisters Simon behauptet wiederum nur die *poenitentia solemnis* als Sakrament, nicht die *poenitentia familiaris*⁴⁾; zuletzt vertritt ein Kanonist, Johannes Teutonikus, nochmals diese Anschauung⁵⁾.

Bei den großen Sentenzenkommentatoren erscheint, wie schon bemerkt, die *poenitentia solemnis* völlig in den Hintergrund geschoben, und die mit ihr zusammenhängende Exkommunikation wird wie ein fremder — kanonistischer — Einschub innerhalb der Behandlung der Buße in der 18. Distinktion; des Zusammenhanges mit der alten sakramentalen *poenitentia solemnis* war man sich kaum mehr bewußt.

Richard zählt die Buße — er meint, wie dargetan, die Privatbuße — zu den sieben neutestamentlichen Sakramen-

1) Ep. 16. (Migne, P. L. 157. 200. Schmoll S. 21.

2) Summa decretorum (verfaßt um 1157) zu c. 74. C. 1. q. 1., ed. Singer p. 216. Aus der Stelle ist auch noch ein anderes Motiv ersichtlich, warum man nur die öffentliche Buße als Sakrament ansah: den Sakramentsbegriff las man an der Taufe ab und diese war unwiederholbar. Vom Merkmal der Unwiederholbarkeit aus vindizierte man der feierlichen Buße die Sakramentalität. Vgl. auch: zu de poen. d. 3., ed. Singer p. 502. S. Schmoll S. 43.

3) Sent. divinitatis ed. Geyer 1909, S. 143* f.

4) Vgl. Schmoll S. 56, 158.

5) Vgl. Schmoll S. 46 f.

ten¹⁾). Es ist dieses Sakrament unmittelbar von Christus eingesetzt; unser Lehrer reiht es unter jene Gruppe von Sakramenten, die nach ihm unbestritten auf Christi unmittelbarer Anordnung beruhen²⁾).

Näherhin erklärt er³⁾, daß die Buße als Tugend bzw. als Tugendakt *de lege naturae* sei; denn das Urteil der Vernunft fordere, daß der Sünder für seine Schuld Buße tue und daß er in solcher Buße habituiert werde. In dem genannten Sinne sei also die Buße nicht *ex institutione*, wohl aber sei sie es als Sakrament. Der Beweis dafür liegt nach Richard darin, daß das dem Priester zu machende Bekenntnis und auch die *contritio*, insoferne sie mit dem Beichtvorsatz verbunden ist, nicht naturgesetzlich sei.

Die letzte Bemerkung zeigt deutlich, daß Richard das spezifisch Sakramentale im Bekenntnis vor dem Priester (und in der Absolution) sieht.

Die Einsetzung durch Christus beschreibt unser Magister durch eine Aufzählung der verschiedenen Seiten dieser Einsetzung⁴⁾. Die eigentliche Absolutionsgewalt verlieh Christus nach seiner Auferstehung (Joh. 20, 23)⁵⁾; mit der Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche versprach Christus dem Petrus (Matth. 16, 18) auch die Binde- und Lösegewalt für das Forum der Buße; diese letztere Macht empfing Petrus nach der Auferstehung mit den übrigen Aposteln, während die Jurisdiktionsgewalt für das äußere Forum dem Petrus allein zukam sowie seinen Nachfolgern (Joh. 21, 17)⁶⁾.

Was ist nun, wenn die Buße Sakrament ist, bloßes Zeichen, was Vor- oder Zwischenwirkung, was sakramentaler Gnadeninhalt? Mit den anderen großen Lehrern⁷⁾ bezeich-

¹⁾ d. 2. a. 1. q. 4.

²⁾ d. 2. a. 1. q. 3.

³⁾ d. 22. a. 2. q. 4.

⁴⁾ d. 22. a. 2. q. 5.

⁵⁾ „Seit Walafrid Strabo gilt der Text des Johannesevangeliums als klassische Stelle für die Sündenvergebung im Bußsakrament.“ Schmoll S. 5.

⁶⁾ Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 59. m. 1. m. 2. a. 1. 2. 3. 4. m. 3. In Betracht kommt vor allem m. 3.; Bon. d. 22. a. 2. q. 1. (ähnlich Richard); Thom. d. 22. q. 2. a. 3. qc. 1. 2. 3.; Albertus M. d. 22. a. 10. 11. 12. 13. 14.; a. 14. gehört besonders hicher; Petrus v. T. d. 22. q. 2. a. 4.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 20.

⁷⁾ Vgl. z. B. Bon. 1. c. q. 2.; Thom. 1. c. a. 1. qc. 2.; Petrus v. T. d. 22. q. 2. a. 1. a. 2. qc. 1. 2.

net unser Doctor¹⁾ die „äußere Buße“ als Zeichen, die „innere Buße“ als *sacramentum et res*, die Sündennachlassung als *res tantum sacramenti*²⁾. Herkömmlich versteht er unter *poenitentia exterior* die äußeren Akte des Pönitenten, die Beicht und die Genugtuung samt der Lossprechung des Priesters³⁾. Was ist die „innere Buße“? Es wäre irrig anzunehmen, daß die Vorwirkung beim Bußsakrament zusammenfällt etwa mit einem *ornatus animae*⁴⁾; Richard lehnt die Ornatustheorie ab für die Sakramente in der allgemeinen Einleitung⁵⁾. Wenn sich in seiner Bußlehre Ausdrücke finden wie: *Sacerdos . . . dispositive maculam peccati remittit*⁶⁾, so beweisen dieselben nur, daß er sich an die herkömmliche Sprachweise anlehnt; fügt er ja doch sofort hinzu: *inquantum suo ministerio assistit virtus divina, quae peccatum remittit*.

Was Richard unter *poenitentia interior* versteht, können wir einer Quästion entnehmen, wo er fragt, ob jemand in *articulo mortis* noch würdige Buße tun könne. Er vertritt die Anschauung⁷⁾, daß in diesem Falle nicht mehr eine *poenitentia exterior*, sondern nur eine *poenitentia interior* möglich sei. Diese letztere beschreibt er so⁸⁾: Eine würdige Buße sei vorhanden, wenn der Pönitent wirksam

¹⁾ d. 22. a. 2. q. 1. 2.

²⁾ Gottfried von Weingarten († 1165) spricht von einer *mundatio exterior*, die zur *interna . . . gratia*, zur *invisibilis . . . mundatio* hinzukommen muß; Hom. dom. 17. (Migne, P. L. 174. 117). S. Schmoll S. 25 f. Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. 1. 2. p. 14. c. 2. (Migne, P. L. 176. 554 f.) schreibt: *Poenitentia alia est interior, alia exterior. Poenitentia exterior est in afflictione carnis. Poenitentia interior est in contritione cordis*. S. auch Petrus Lombardus d. 14. c. 1.; d. 22. c. 2. gibt er eine Meinung von quidam wieder, welche die uns geläufige Dreiteilung gibt. Auch Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 263 d f. operiert mit der Trias.

³⁾ d. 22. a. 2. q. 3. opp. 1.

⁴⁾ Rütten S. 87 meint es. Morinus, De attrit. et cont. fügt ein eigenes Kapitel zur Prüfung dieser Ornatustheorie ein c. 12. p. 89 ff.; er bemerkt, wie uns scheint, richtig p. 95: *Huic sancti Thomae doctrinae multi statim repugnarunt, eam modeste deserit Richardus*. Bei Thomas finden sich Ausdrücke, die von einer Wirkung der fide empfungenen Absolution recedente fictione reden und so die Annahme eines Ornatustheorie auch beim Bußsakramente bei ihm rechtfertigen; vgl. d. 17. q. 2. a. 1. qc. 1. ad 7.; ibd. q. 3. a. 4. qc. 1. S. Göttler S. 13 ff. Eine Wirkung, wie sie hier angedeutet ist, kennt Richard in keiner Weise. Vgl. auch Morinus Comm. hist. 1. 8. c. 3. p. 508 f.

⁵⁾ d. 1. a. 4. q. 2.

⁶⁾ d. 18. a. 2. q. 1.

⁷⁾ d. 20. a. 2. q. 2.

⁸⁾ l. c. q. 1.

(efficaciter) Schmerz empfindet über die vergangenen schweren Sünden und sich vornimmt, sich in Zukunft vor solchen Sünden zu hüten, aufrichtig (vere) zu beichten und nach Kräften Genugtuung zu leisten, und wenn er zu dem allem prinzipal bewegt wird durch die Liebe zur Güte Gottes.

Die Stelle ist von hohem Interesse deswegen, weil unser Lehrer hier bei der contritio — denn nur um sie, die, wie dargetan, de condigno die Justifikation verdient, handelt es sich: poenitentia digna — das Motiv des amor divinae bonitatis als ausschlaggebend in die Erörterung eingeführt wird.

Richard versteht also unter „innerer Buße“ die Kontrition; daß er aber auch die Attrition darunter begreift, erhellt aus folgender Behauptung, die er aufstellt¹⁾: Die „äußere Buße“ ist Zeichen der inneren und in gewisser Weise auch Ursache derselben, insofern die äußeren Akte des Pönitenten — der eine Teil der poenitentia exterior — die „innere Buße“ erweckt, die, wenn sie inform ist und kein Hindernis von seiten des Pönitenten im Wege steht, durch die ministerielle Absolution des Priesters von Gott effektiv formiert wird²⁾.

Es ist also unter innerer Buße ganz allgemein die Reue zu verstehen. — Beachtenswert ist, wie Richard für die äußere Buße, auch insoweit sie Sache des Pönitenten ist, die ratio causalitatis durchzuführen sich bemüht³⁾.

Richards folgende Quästion⁴⁾ befaßt sich mit der res dieses Sakramentes. Etwas, so führt er zusammenfassend aus, ist in diesem Sakramente bloßes Zeichen, d. i. die äußere

¹⁾ d. 22. a. 2. q. 1. in corp.; ibd. ad 1. erklärt er, daß die Akte des Pönitenten das quasi materiale in der äußeren Buße sei mit Rücksicht auf die Absolution des Priesters, dem anderen Teile der poenitentia exterior, die darnach das quasi formale der poenitentia exterior wäre.

²⁾ Es sei hier bemerkt, daß unser Doctor die aristotelischen Termini, die wir schon bei der Rechtfertigung angewandt sahen, auf das Verhältnis von Attrition und priesterlicher Absolution überträgt. Diese Ausdrucksweise wendet schon Bon. d. 17. p. 2. a. 2. q. 3. an.

³⁾ Thom. d. 22. q. 2. a. 1. qc. 2. hatte eine Lösung in dem Sinne gegeben, daß er erklärt, es seien die äußeren Akte des Pönitenten an sich allerdings bloße Zeichen, aber in Verbindung mit dem Akte des Ministers seien sie auch Ursache der inneren Buße. Petrus v. T. erklärt d. 22. q. 2. a. 1. ad 2. Poenitentia exterior, sc. confessio et absolutio sacerdotis, causa est gratiae; nam vel nova infunditur, si homo accedat attritus, vel data augetur. Wilhelm von Auxerre S. aur. fol. 263 d f. findet keine Lösung Vgl. Alexander S. IV. q. 60. m. 1. a. 1. 2. 3. m. 2.; Bon. d. 22. a. 2. q. 2.; Albertus M. d. 22. a. 6.

⁴⁾ d. 22. a. 2. q. 2.

Buße, etwas ist *sacramentum et res*, die innere Buße; sie ist *res* mit Rücksicht auf die äußere Buße und *sacramentum* der Nachlassung der aktuellen Sünden, weil sie, mit der äußeren Buße in *re vel in proposito* verbunden, jene Nachlassung in gewissem Sinne anzeigt und dispositiv bewirkt; freilich zeigt sie, falls die Verbindung mit der äußeren Buße, dem sakramentalen Vorgang, nur in *proposito* besteht, die Schuld nachlassung nur dem Pönitenten an, es müßte denn sein, daß durch irgendwelche Zeichen anderen kund würde, daß eine derartige Buße im Pönitenten sei. Sakramentaler Inhalt, *res sacramenti*, ist, wie bemerkt, die Sünden nachlassung, und zwar ist sie *res* der äußeren wie der inneren Buße, weil diese beiden zur Signifikation und in gewissem Sinne auch zur Bewirkung der *remissio peccati* hingedordnet sind. Daher setzt die Sündennachlassung stets die innere Buße in Verbindung mit der äußeren voraus, sei diese Verbindung vorhanden in *re* oder nur in *proposito*, *explicite* oder *implicite*¹⁾.

Es gibt sonach nach Richard keine andere als eine sakramentale Sündennachlassung; je *de remissio peccati*, mag sie vor dem aktuellen Sakramentsempfang oder bei demselben geschehen, ist sakramentale *res*. Die vorsakramentale Sündennachlassung in der Kontrition und die „sakramentale“ bei der Beicht sind nur zwei verschiedene *modi* der Auswirkung der kirchlichen Schlüsselgewalt²⁾. „Die großen Theologen

¹⁾ Die Betonung und Forderung, daß mit der *contritio* das *propositum confitendi* vereint sein müsse, zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte mittelalterliche Bußspekulation. (Vgl. Schmoll S. 9. 26. 31. 43 ff. 62. 105. 125. 139 f. 143. 146; K. Müller, a. a. O. S. 305. 319; A. Königer, a. a. O. S. 47.) Mag man mitunter den Einfluß der Schlüssel noch so äußerlich gedeutet haben, stets ist das praktische Bewußtsein der realen Bedeutung der kirchlichen Binde- und Lösegewalt lebendig.

²⁾ Albertus M. hatte durch seine Anschauung von dem Vorauswirken der Schlüssel in *voto* einen Schritt zu weiterer Klärung der Bußspekulation getan. S. d. 17. a. 1. Die sakramentale Zwischenwirkung beschreibt er so d. 22. a. 6.: *Res autem et signum simul est . . . penitentia interior: et haec similiter in communi accipienda est, sc. secundum quod est dolor voluntarius cum voto confitendi et satisfaciendi per claves*. Bei Alexander S. IV. q. 80. m. 1. finden wir die Auffassung Alberts als zwar probabel, aber doch phantastisch charakterisiert. Da aber Alexander († 1245) schon tot war, als Albert im Sentenzenkommentar seine Auffassung vertrat — Albert schrieb das 4. Buch seines Sentenzenkommentars etwa um 1250 (s. Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen. Ergänzt.-Hefte d. Stimmen d. Zeit. Zweite Reihe:

des dreizehnten Jahrhunderts“, denen unser Meister sich hier anschließt, „haben für die Verbindung des objektiven und subjektiven Faktors die richtigen Prinzipien festgestellt, den *sensus ecclesiae et patrum* zu wissenschaftlichem Bewußtsein erhoben¹⁾.“

Ist durch die Zweizahl der *res* — *penitentia interior* und *peccatorum actualium remissio* — und der sakramentalen Zeichen — Akte des Pönitenten und Akte des Priesters — die Einheit des Bußsakramentes nicht zerstört? Ist die Buße *unum sacramentum*²⁾? Ja, die Buße ist eine sakramentale Einheit, freilich weder eine unteilbare noch kontinuierliche noch essentielle Einheit, sondern ein *unum unitate integrata ex pluribus relatis ad aliquid unum significandum et aliquo modo efficiendum, quod est remissio actualium peccatorum*, sie ist also nur eine beziehungsweise Einheit³⁾.

Was ist Materie, was Form des Bußsakramentes? Die Anwendung dieser Begriffe auf Buße und Ehe war schwieriger als bei den übrigen Sakramenten⁴⁾. Unser Lehrer be-

Forschungen. 4. Heft. Freiburg i. Br. 1920, S. 123 ff.) —, so ist zum mindesten dieser Teil ein Nachtrag, und zwar, wie ein Vergleich zeigt, aus Bonaventura d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. Der Aquinate greift indes die Gedanken seines Lehrers auf (vgl. d. 22. q. 2. a. 1. qc. 3.; s. dazu d. 17. q. 3. a. 5. qc. 1.); indem er aber auch Schuld und ewige Strafe der Kausalität der Schlüssel unterwirft, erweitert er die objektive Wirksamkeit des Sakramentes; ihm folgt Petrus v. T. d. 22. q. 2. a. 2. qc. 2. Vgl. Göttler S. 45—54; 115 ff. Richard schließt sich ganz offensichtlich an die beiden Dominikaner an. Bei Skotus glaubte Seeburg S. 181 drei Möglichkeiten der Sündenzerstörung annehmen zu sollen; wie P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Skotus (Zeitschr. für kath. Theol. 25. Jahrg. 1901), S. 231—257 (s. besonders S. 252 ff.) überzeugend dartut, handelt es sich um ein Mißverständnis; auch der *doctor subtilis* kennt nur zwei modi — im Wesen die uns bekannten — einer Sündenzerstörung.

¹⁾ Mausbach, a. a. O. S. 99.

²⁾ d. 22. a. 2. q. 3.

³⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 264 a: *confessio exterior in quantum est puniens per erubescitiam et satisfactio in quantum est puniens sunt idem sacramentum contritionis interioris et remissionis peccati: quia secundum idem significant illa et utrumque habet similitudinem cum contritione et remissione peccati: quia qui punit se quodammodo conterit et adnichilet*; Alexander S. IV. q. 61. m. 1. 2. 3.; Albertus M. d. 22. a. 7. 8. 9.; Bon. d. 22. a. 2. q. 2, ad 4.; Brevilog. p. 6. c. 10.; Thom. d. 22. q. 2. a. 2. qc. 1; besonders aber Petrus v. T. d. 22. q. 2. a. 3.

⁴⁾ Wilhelm v. Auxerre führt das Begriffspaar für die Buße noch nicht durch; Alexander v. H. S. IV. q. 76. m. 2. a. 3. ist in der Anwendung zögernd und bringt keine klare Scheidung; s. auch q. 59. m. 3., q. 60. m. 2. Ähnlich Bon. d. 22. a. 2. q. 2. Nach Albertus M. d. 16. a. 1. ist der Reueschmerz des Pönitenten und dessen Äußerungen das Materiale, das Formale ist die Heiligung der Seele; klar ist Thomas d. 22. q. 2. a. 2. qc. 2. Vgl. J. Göttler S. 35 f. Die

rührt die Frage nach Materie und Form des Bußsakramentes ganz kurz, und zwar in der uns aus seiner allgemeinen Sakramentenlehre bekannten Weise. Im eigentlichen Sinne ist bei unserem Sakramente Form die Hinordnung zur Signifikation und dispositiven Hervorbringung des Sündennachlasses. Im Hinblick auf diese eigentliche Form sind Herzenszerknirschung, Beichte, Genugtuung und Absolution die materialen Teile des Sakramentes¹⁾.

Herkömmlich²⁾ erörtert unser Meister³⁾ sodann Herzenszerknirschung, Bekenntnis und Genugtuung⁴⁾ als Teile der Buße. Es sind nicht Teile der Buß t u g e n d; denn diese als übernatürlicher Habitus ist eine forma simplex; wohl aber sind es partes quasi subjectivae des Buß a k t e s. Im Vollsinne freilich ist nur auf die Herzenszerknirschung die letztere Bestimmung anzuwenden, auf die Beicht und äußere Genugtuung nur insoweit, als sie aus der compunctio hervorgehen. Nimmt man Buße als Sakrament, so sind die genannten drei Faktoren partes integrales⁵⁾. In der Buße hat nämlich statt eine emenda voluntaria per viam iudicii voluntarie suscepti⁶⁾: Eine solche Sühnung erfordert aber eine Art Zitation zur freiwilligen Unterstellung unter jenes Gericht — dies geschieht in der Herzenszerknirschung —, ein Bekenntnis der Wahrheit vor dem Richter und eine Genugtuung nach dem Ermessen des Richters, mag letztere geschehen in re oder nur in proposito, wenn sie im äußeren Werk nicht erfüllbar sein sollte.

Anwendung der Begriffe von Materie und Form mußte, wie besonders bei Thomas ersichtlich ist, die Absolution in den Vordergrund rücken. S. auch Petrus v. T. d. 22. q. 2. a. 1. u. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 20.

¹⁾ d. 16. a. 1. q. 2. ad 1.

²⁾ Alexander v. H. S. IV. q. 66. m. 1. a. 1. 2. m. 2.; Albertus M. d. 16. a. 2. 3. Bon. bringt im Sentenzenkommentar merkwürdigerweise keine besondere Abhandlung über diese partes; vgl. Breviloq. p. 6. c. 10.; Thom. d. 16. q. 1. a. 1. qc. 1. 2. 3.; Petrus v. T. d. 16. q. un. a. 1. qc. 1—5.

³⁾ d. 16. a. 1. q. 1.

⁴⁾ Seit Gregor dem Großen l. 6. in 1. Reg. c. 2, 23 kehrt diese Trias unzählige Male wieder. S. Schmoll S. 4; Königer S. 15.

⁵⁾ Ähnlich schon Wilhelm v. Auxerre S. aur. zu Beginn des Traktates über die Buße fol. 263 d.

⁶⁾ Diese Beschreibung findet sich wörtlich auch bei Petrus v. T. l. c. qc. 2. und ebenso fast wörtlich die darin sich anschließende Ausführung; vgl. aber auch Thom. S. th. III. q. 90. a. 2. u. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 23.

Man sieht, wie zu Richards Zeit die Buße des Pönitenten ganz unter den Gesichtspunkt des sakramentalen Gerichtes gerückt ist; dieser Gedanke wird noch unterstrichen bei Betrachtung des Verhältnisses der einzelnen Teile des Sakramentes unter sich. In Erwägung sind dabei naturgemäß vor allem *compunctio poenitentis* und *absolutio confessarii* zu ziehen.●

Die Absolution ist, so belehrt uns der Meister¹⁾, der vorzüglichste Teil des Sakramentes. Es ist zwar richtig, daß die Herzenszerknirschung zum prinzipaleren Effekt der Sakramente — und dies ist das *sanctificare* gegenüber dem *significare sanctificationem* — nicht nur *ex vi sacramenti*, sondern auch als Akt oder wirksame Disposition der Tugend mitwirkt; und insofern man sie eben *cum utraque vi sua coniunctim* mit der Absolution vergleicht, trägt sie auch prinzipaler zur Schuld nachlassung bei. Allein, betrachtet man das, was die Herzenszerknirschung nur *ex vi sacramenti* beiträgt zum genannten Effekt — und darauf liegt beim Bußsakrament der Nachdruck —, so wirkt sie nicht so vorzüglich mit zum Schulterlaß als die priesterliche Absolution; denn da der Priester der Stellvertreter Christi ist, so assistiert seinen Worten die heiligende Kraft (Gottes) in vorzüglicherer und innigerer (*principalius et propius*) Weise als jenen Teilen des Sakramentes, die *ex parte poenitentis* sind. — Daß die *absolutio*, was die Signifikation betrifft, vorzüglicher ist als die *compunctio*, ist ohnehin klar.

Die hier gemachte Darlegung ist ganz im Sinne des Aquinaten²⁾ gesprochen; sie entspricht der höheren Bedeutung, welche diese Lehrer der Schlüsselgewalt einräumen. Skotus³⁾ ging noch einen bedeutenden Schritt weiter; er sieht in der Absolution nicht nur das *principalius* des Bußsakramentes, sondern dessen Wesen; dabei sind freilich Reue,

¹⁾ d. 16. a. 1. q. 2.

²⁾ d. 22. q. 2. a. 2. qc. 2. Vgl. Göttler S. 35.

³⁾ Op. Ox. d. 16. q. 1. n. 5. 7. Durandus a S. Portiano d. 16. q. 1. ist ähnlicher Ansicht; Reue und Genugtuung sind nicht *partes poenitentiae* (s. sacramenti) *proprie loquendo*; sie sind nicht *de intraneitate sacramenti*, nur in einem weiten Sinne (*large*) sind sie es.

Beicht und Genugtuung zum würdigen Empfang erforderlich
vel praevia vel sequentia.

a) Die Herzenszerknirschung

Die Erörterungen Richards über die *compunctio cordis*, die gelegentlichen sowohl wie die *ex professo* gegebenen, spiegeln die ganze Tradition¹⁾ in diesem Punkte in gewissem Sinne wieder; wir dürfen nicht allseits geklärte, konsequent geschlossene Darlegungen erwarten, wir müssen uns vielmehr bestreben, selbst ein Gesamtbild erst zu gewinnen.

Was ist die Kontrition? In dieser Quästion²⁾ faßt unser Lehrer *contritio* nicht in dem uns geläufigen, technischen Sinne, sondern ganz allgemein als Reue ohne nähere Rücksicht auf „*attritio*“ oder „*contritio*“. Es erhellt dies schon daraus, daß seine Antwort sich ganz in herkömmlichen bildhaften — *conteri* und *atteri* — Bahnen bewegt, ja sich wie eine gekürzte Abschrift aus Petrus von Tarentaise liest³⁾.

Die Schuldefinition setzt Richard an die Spitze: *Contritio est dolor voluntarie assumptus pro peccatis cum proposito confitendi et satisfaciendi*, und er fügt dann eine im Überkommenen sich bewegende Erklärung bei⁴⁾.

Nach Richard ist darnach die Reue allgemein ein Mißfallen an der Sünde; dasselbe kann graduell verschieden sein, es kann in einer beginnenden Abwendung von der Sünde bestehen, die mit einer noch nicht vollkommenen Hinwendung zu Gott zusammen besteht, oder es kann eine völ-

¹⁾ Vgl. dazu das schon genannte vorzügliche Werk von Morinus, *De attritione et contritione*; ders., *Commentarius historicus*: passim.

²⁾ d. 17. a. 1. q. 1.

³⁾ Es ist also nicht richtig, nach einem Grund zu suchen, warum unser Autor der *Attrition* hier nicht Erwähnung tut. Vgl. Rütten S. 85¹.

⁴⁾ Vgl. Richard d. 17. a. 1. q. 1. mit Petrus v. T. d. 17. q. 1. a. 1. qc. 2. Zu der hier kommentierten Schuldefinition vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 67. m. 3.; Raymund v. Pennaforte *Summa casuum* I. 3. § 8. p. 443; Thom d. 17. q. 2. a. 1. qc. 1. Petrus v. T. ist in seiner Erklärung offenbar vom Aquinaten abhängig. Vgl. auch Bon. d. 16. p. 1. a. 1. q. 1.; Hugo v. Straßburg *Comp. theol.* ver. I. 6. c. 24. Dieser letztere — er nennt unsere Definition *magistralis* — lehnt sich in seinen Ausführungen offensichtlich an Petrus oder auch Thomas. Wilhelm v. Auvergne († 1248) erklärt *Opera* I. p. 462: *contritio est confractio et comminutio et quasi in pulverem redactio veteris hominis*. Also stets dasselbe Bild!

lige Aufgabe des affectus peccati darstellen und damit eine vollkommene Hinkehr zu Gott.

Man kann in dieser Beschreibung, wenn auch die Namen nicht genannt sind, die attritio und contritio wiederfinden; indessen darf der Text, da er vollkommen traditionelles Gepräge trägt, nicht zu sehr verwertet werden.

Die Kernfrage der Reuelehre ist bei einem Lehrer des ausgehenden dreizehnten Jahrhunderts ohne Zweifel das Problem der attritio und contritio.

Der erste Lehrer, der die Termini attritio und contritio anwendet, scheint Alanus von Lille (ab insulis, † um 1203) zu sein¹⁾. Er bestimmt den Unterschied zwischen Attrition und Kontrition ganz in dem Sinne, wie in den von uns zitierten Texten die fractio und contritio des Herzens des Sünders bestimmt ist; es kommt sonach ein durchaus traditionelles Element bei Thomas, Petrus und Richard²⁾ noch zum Ausdruck.

Wilhelm von Auxerre³⁾ scheidet ebenfalls das attritio von der contritio; unter dem attritio ist bei ihm die Vorbereitung auf die Zerstörung der Sünde in der Seele zu sehen; die contritio setzt die Sündennachlassung voraus; den Terminus attritio gebraucht er nicht.

¹⁾ Liber poenitentialis (Migne, P. L. 210. 300): Quod enim oporteat de peccato dolere et attritio (gerade diese Begriffszusammenstellung kehrt bei späteren Autoren häufig wieder!), probatur auctoritate multiplici. . . . Oportet quoque confiteri peccatum, quia non sufficit cordis attritio, nisi sequatur confessio, si tempus habeat. Rütten S. 15, Schmoll S. 92 und andere hegen Zweifel an der Authentizität des attritio bzw. des Wortes attritio. S. Theologiae Regulae c. 85. (Migne, l. c. 665).

²⁾ Il. cc.

³⁾ S. aur. fol. 257b. Vgl. Strake S. 157ff.; Fr. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre, S. 27; Schmoll S. 124, 161. Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 56. m. l. a. 1. Stephan Langton († 1228) „zerlegt den Kontritionsbegriff in die drei Elemente attritio, propositum non relabendi und propositum confitendi peccatum. Desgleichen unterscheidet er auch an der confessio die drei Faktoren attritio, propositum non relabendi und peccati professio seu satisfactio“. Schmoll S. 94 (nach Summa theol. cod. Bamberg. 136. Q. VI. 50. fol. 74b). Innozenz III. unterscheidet das attritio und contritio graduell und, weil auf einer gewissen Stufe der conturbatio poenitentis die Abwendung der ewigen Strafe eintritt — eben wenn der Pönitent kontrit ist —, auch nach der Wirkung. Comment. in VII. psalm. poenit. (Migne, P. L. 217. 1004). Vgl. dazu Dialog. inter Deum et peccatorem (Migne, l. c. 696); hier ist die Vorbereitung auf die Gnadenerleuchtung dargestellt als Bemühen, mit Gottes Hilfe sufficienter in corde attritio, cum proposito easdem (sc. impietates) humiliter confitendi. S. Schmoll S. 108.

Wilhelm von Paris (Auvergne) operiert mit den Begriffen *attritio* und *contritio* in einer Weise, die ersehen läßt, daß zu seiner Zeit die Anwendung der Termini durchaus schon eingebürgert ist. Er unterscheidet die *Attrition* von der *Kontrition* nach der Nichtformierung; keineswegs unterscheidet er beide Arten der Reue nach den Motiven. Sie entspringen den gleichen, gemischten Motiven — auch die *dilectio* ist darunter —; ein wesentlicher Unterschied besteht also unter diesem Gesichtspunkte nicht¹⁾. Der Unterschied ist auch bei Wilhelm im allgemeinen, wenn man von der Nichtformierung bzw. Formierung absieht, ein gradueller, dynamischer.

Albertus M. bezeichnet die *attritio* als *dolor informis de peccatis*²⁾, als *dolor non informatus gratia*, die *contritio* als *dolor de peccato cum gratia gratum faciente*; nach seiner Ansicht kann in der Substanz der gleiche Schmerz bei der *attritio* wie *contritio* vorhanden sein³⁾. Daß die *attritio* überhaupt bei Albertus keine wahre Reue ist, kann man füglich nicht behaupten; sie wäre es nur dann nicht, wenn das Motiv bloße Straffurcht wäre⁴⁾.

Bei Alexander ist die *attritio* Vorbereitung zur Buße⁵⁾, sie geht hauptsächlich hervor aus dem *timor servilis*⁶⁾, während die *contritio* dem *timor initialis* entspringt⁷⁾; im übrigen ist auch ihm die *attritio* informe, die *contritio* formierte Reue⁸⁾.

¹⁾ Opera I. p. 466. Si quis quaerat, quae sit differentia inter attritionem et contritionem, et inter motus praevenientes gratiam gratum facientem et motus ipsius gratiae (man beachte, daß die beiden Gliederpaare einander korrespondieren!) . . . dico ergo quod attritio ad contritionem sic est, sicut vulneratio non laetalis ad occisionem, et gratia praeveniens ac praeparans ad gratiam gratum facientem, sicut calefactio ad arsonem. S. auch p. 469. Die Stellen sind aus dem Werke De sacr. Poenitentiae c. 6 bzw. 7. Es geht nicht an, zu behaupten (A. Vacant in: Dictionnaire de Théologie Catholique I. 175), daß Wilhelm die *Attrition* und *Kontrition* darnach unterscheide, ob sie von der Liebe Gottes motiviert seien oder ob dies nicht der Fall. Vgl. Rütten S. 16; Schmoll S. 127; Morinus, De att. et contr., p. 15 sq.

²⁾ d. 14. a. 10.

³⁾ d. 16. a. 8.

⁴⁾ d. 16. a. 7. 11. 31. 34. Vgl. Rütten S. 17.

⁵⁾ S. IV. q. 56. m. 1. a. 1.

⁶⁾ S. IV. q. 74. m. 1.—4.

⁷⁾ ll. cc.

⁸⁾ S. IV. q. 79. m. 1. Vgl. Rütten S. 24 ff.; Morinus, De att., p. 17 ssqq.

Bonaventura bringt gegenüber seinem Lehrer keine neuen Momente in die Erörterung¹⁾. Für seinen Zeitgenossen Thomas von Aquin liegt — er bewegt sich darin in den Bahnen der Tradition — das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung von Attrition und Kontrition in der *formatio per gratiam*²⁾. Daneben spielt auch das herkömmliche Moment der Intensität eine Rolle³⁾. Bei Petrus von Tarentaise ist die Sachlage nicht anders⁴⁾.

Wie stellt sich nun unser Magister zu der vor ihm liegenden Überlieferung? An einer Stelle⁵⁾ erklärt er: Die Reue als Willensschmerz ist *displacencia peccati*; ist dieses Mißfallen *informis*, so heißt es *attritio*, ist es *formata*, dann *contritio*. Hier finden wir neben der in der Eingangsquästion gegebenen Unterscheidung nach der *intensio*⁶⁾ die *formatio* als Kriterium.

Die heute geltende Unterscheidung stützt sich auf die Verschiedenheit der Motive; die *attritio* leitet sich vorwiegend aus dem *timor servilis* ab, die *contritio* aus der Liebe bzw. dem *timor filialis*⁷⁾. Wie steht es in diesem Betracht mit Richard?

Unser Scholastiker macht sich gelegentlich der berühmten Frage, ob die *attritio* zur *contritio* werden könnte, folgende Objektion⁸⁾: Es scheint dies nicht möglich zu sein;

¹⁾ d. 17. p. 1. a. 2. q. 2. 3. Rütten S. 59 ff. Aus l. c. q. 3. ad quaest. incid. ergibt sich klar, daß er Attrition und Kontrition nach dem formalen Prinzip der *charitas* unterscheidet, daß also beide Arten der Reue als Akte betrachtet spezifisch oder numerisch nicht verschieden sein brauchen.

²⁾ Das hat eingehend Morinus l. c. p. 13 sq. nachgewiesen, neuerdings wiederum im wesentlichen mit denselben Texten Göttler S. 38 ff. Vgl. De ver. q. 28. a. 3. ad 3.; d. 17. q. 2. a. 1. qc. 1.; ibd. qc. 2. ad 3. Die letzten Texte zeigen auch, daß die Unterscheidung *attritio* = *displacencia non perfecta* und *contritio* = *d. perfecta* intensiv-graduell zu fassen sind; s. ferner ibd. a. 5. qc. 3.; De ver. q. 24. a. 15. R. Schultes, Reue und Bußsakrament (in: Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. 21. Bd. 1906/07), S. 78 ff. ist anderer Ansicht; er will das Gegenteil aus sonstigen Grundsätzen des englischen Lehrers dartun.

³⁾ ll. cc.

⁴⁾ d. 17. q. 1. a. 1. qc. 1. 4. Mausbach S. 56 f. führt sechs verschiedene Auffassungen der *attritio* an.

⁵⁾ d. 17. a. 1. q. 5. ad 3.; ähnlich d. 14. a. 7. q. 2. ad 2.; d. 17. a. 1. q. 5. in corp.

⁶⁾ d. 17. a. 1. q. 1. In diesem Sinne kann auch die schon früher von uns erklärte Bemerkung mitgedeutet werden, wonach *de lege communi* nur ein im Vergleich zu anderen Schmerzen besonders großer Reueschmerz (als Tugendakt einer *poenitentia informis* genommen) formiert wird: d. 17. a. 1. q. 5. ad 3.

⁷⁾ Mausbach S. 57.

⁸⁾ d. 17. a. 1. q. 2. opp. 1.

von zwei verschiedenen Bewegern kann nämlich nicht ein und derselbe (*unus*) *motus* herrühren; nun rühren aber die *Attritio* und *Kontrition* von zwei verschiedenen Bewegern her, indem die *Attritio* *ex timore poenae* und die *Kontrition* *ex consideratione divinae offensae* entsteht. Also kann aus der *attritio* nicht die *contritio* werden. — In diesem Einwand hätten wir also die beiden Reuearten nach Motiven unterschieden. Zur Lösung der Objection müssen wir zuerst das *corpus* der Quästion, d. h. die von den Scholastikern einläßlich berührte Frage lösen, da Richard auf sie in Beantwortung des *oppositum* Bezug nimmt.

Zur Frage, ob die *Attritio* zur *Kontrition* werden könne, ist zu bemerken, daß die *contritio* in einem doppelten Sinne genommen werden kann, einmal im Sinne eines Bußaktes einer schon formierten Bußtugend, und dann im Sinne eines solchen Aktes des noch informen Bußhabitus, der erst formiert wird *motu illo durante*. Nimmt man nun *contritio* in der ersten Deutung, so kann selbstverständlich die *attritio* nie zur *contritio* werden, weil numerisch derselbe Akt nicht zuerst von einem informen und dann von einem formierten Bußhabitus hervorgehoben werden kann. Offenbar nimmt aber der Wille, der einmal als inform und ein andermal als formiert bewegt, die Stelle zweier Beweger ein, von denen dann allerdings nicht numerisch derselbe *motus* ausgehen kann, wie das erste Argument, die erste Objection, richtig schloß.

Soweit Richard zur *Kontrition* im erstgedeuteten Sinne! Wir sehen, daß er zwar auf unseren Einwand Bezug nimmt, sich aber zum Unterschiede der Motive nicht eigentlich äußert; aus diesem Text kann jedenfalls nicht erschlossen werden, daß dem Doctor das jetzt übliche Kriterium zur Unterscheidung der *attritio* und *contritio* geläufig wäre.

Nimmt man, so fährt er weiter, *contritio* im zweiten Sinne, so kann die *attritio* zur *contritio* werden; denn wenn auch die Willensbewegung ihrem Sein nach einfach und augenblicklich besteht, so kann sie doch so lange als numerisch die gleiche Bewegung bleiben, bis die Buße, aus der sie hervorging, durch die *charitas* formiert wird; durch die For-

mation dieser poenitentia wird dann der Attritionsakt zur contritio.

Richard¹⁾ betont noch, daß zwar die contritio primo modo dicta, nicht aber die contritio secundo modo dicta intensiver zu sein brauche als die attritio, weil eben attritio und contritio von einem Beweger gleicher Stärke (equalis virtutis) ausgehen, und zwar nicht duabus vicibus, sed una.

Unser Doctor löst also durch eine formale, um nicht zu sagen formalistische Wendung²⁾ das Problem in bejahendem Sinne, während z. B. Thomas³⁾ wieder aus mehr formalem denn sachlichem Unterschied die Möglichkeit verneint, indem er erklärt, daß attritio und contritio einen Akt, nicht einen Habitus besagen und eben deswegen nicht, wie es bei fides informis und fides formata, weil beide Habitus, der Fall sei, aus dem einen das andere werden könne⁴⁾.

Die Darlegung Richards zeigt vor allem, daß zwischen attritio und contritio kein spezifischer, ja zuweilen nicht einmal ein numerischer Unterschied sei, da ja ein und derselbe Willensmotus attritio und, wenn er kontinuiert wird, contritio sein kann. Daß kein spezifischer Unterschied ist, zeigt auch die Tatsache, daß der Willensmotus, wenn seine Formierung erfolgt, an Intensität gewinnt⁵⁾; dies könnte nicht sein, wenn nicht die genannte spezifische Gleichheit bestünde⁶⁾.

Richard unterscheidet hier und auch sonst⁷⁾ eine doppelte contritio. Diese Unterscheidung geht von der schon

¹⁾ d. 17. a. 1. q. 2. ad 3.

²⁾ Vgl. Mausbach S. 57⁵.

³⁾ d. 17. q. 2. a. 1. qc. 3.

⁴⁾ S. Alexander v. Hales S. IV. q. 74. m. 4. Er lehnt es ab, daß der Attritionsakt zur contritio formiert werden kann, quia non habet esse nisi in fieri. Nach Albertus M., der ja keinen spezifischen Unterschied macht zwischen dem Reueschmerz der attritio und contritio, ist zu sagen d. 16. a. 8. ad 4.: ordo enim doloris in attritione est ut antecedentis ad contritionem: et ideo ex dolore attritionis fit dolor contritionis, sed non e converso. Bonaventura v. T. d. 17. p. 1. a. 2. q. 3. ad quaest. incid. behandelt die Frage bereits im Sinne unseres Autors und weicht daher von seinem Lehrer ab; er gibt auch zu, quod actus, qui in principio sui est attritio, antequam interrumpatur, fit contritio, sicut patet de motu, quo quis vadit ad ecclesiam, si infundatur ei gratia in via. Petrus v. T. d. 17. q. 1. a. 1. qc. 4. lehnt die Ansicht des Aquinaten ab und entscheidet vorbildlich für Richard. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 24. schließt sich so ziemlich wörtlich an Petrus an. So auch ähnlich Skotus Op. Ox. d. 14. q. 2. n. 14.

⁵⁾ d. 17. a. 1. q. 2. ad 3.

⁶⁾ Vgl. Morinus p. 54; Schätzler S. 309.

⁷⁾ z. B. d. 17. a. 1. q. 3.

angedeuteten Schwierigkeit aus, die sich ohne weiteres ergab, wenn man contritio im herkömmlichen Sinne als bereits formierten Bußakt nahm. Für Richard besteht zwischen charitas und gratia nur ein logischer und relativer Unterschied¹⁾; weiter ist ihm Gott die Wirkz, die Gnade die Formalursache der Sündenvergebung²⁾. Ist nun die contritio nichts anderes als der durch die charitas formierte Bußakt, so ist nicht verständlich, wie denn die contritio den Sündennachlaß erst de condigno verdienen soll, da er doch schon mit der charitas, die identisch ist mit der gratia, gegeben ist.

Jedenfalls empfand unser Lehrer, daß die herkömmlichen Kriterien, attritio und contritio zu scheiden, nicht genügend seien; daß er aber die Motive als neues Kriterium bewußt aufgestellt hätte, kann so wenig wie von früheren Lehrern behauptet werden.

Trotzdem spielen die Motive eine gewisse Rolle bei unserem Meister. Es wurde bereits dargelegt, daß Richard die der Formierung des Bußhabitus vorausgehende Disposition, eben die attritio, hervorgehen läßt sowohl aus dem Glauben wie auch der Hoffnung und einiger Liebe sowie aus der Furcht³⁾. Es spielt also bei der attritio auch die Liebe eine, wenn auch nicht die erste Rolle.

Eine bedeutsamere Rolle spielt sie bei der contritio, die der Rechtfertigung als noch nicht informiert vorausgeht. Das wird klar aus folgender Untersuchung: Richard legt die in anderem Zusammenhange berührte Frage vor⁴⁾, ob jemand in articulo mortis noch würdig Buße tun könne, ein herkömmlich viel erörtertes Problem⁵⁾. Da nach der Ansicht

¹⁾ Sent. II. d. 26. a. 1. q. 1.

²⁾ d. 17. a. 1. q. 7.

³⁾ d. 14. a. 4. q. 2.

⁴⁾ d. 20. a. 1. q. 1.

⁵⁾ Die Autorität Augustins war es, die immer wieder Veranlassung gab, das Problem zu besprechen; vgl. Sermo 393; Annot. in Job. 36, 6. S. dazu De falsa et vera poenitentia c. 17. n. 33. (Migne, P. L. 40. 1127 f.). Auf der Synode von Arras 1025 verteidigte Bischof Gerhard v. Cambrai unter anderem gegen die häretischen Anschauungen der Paulicianer die Möglichkeit der Buße selbst im letzten Momente des Lebens. Mansi XIX. 423—460. Hefele, Konziliengeschichte, IV. 648, c. 9. u. 10. (franz. Ausgabe, IV. 2. p. 940 ff.). S. Petrus Lomb. d. 20. c. 1.; Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. 1. 2. p. 14. c. 5. (Migne, P. L. 176. 559 f.); Albertus M. d. 20. a. 3. 4.; Bon. d. 20. p. 1. dub. 3.; Thom. d. 20. q. 1. a. 1. qc. 1. 2.; Petrus v. T. d. 20. a. 1. qc. 1. 2., a. 2. qc. 1. 2.

des Doctors eine poenitentia exterior, also auch Empfang des Bußsakramentes, nicht mehr möglich ist¹⁾ — diese Ansicht wurzelt in alten Vorstellungen²⁾ —, so kommt bloß eine poenitentia interior, die Reue, und zwar, wie natürlich, bloß die contritio als Vorbereitung zur Rechtfertigung, welche de condigno dieselbe verdient, in Betracht. Eine solche poenitentia digna ist vorhanden, „wenn der Pönitent wirksam über die vergangenen Sünden Schmerz empfindet, sich vornimmt, die zukünftigen Sünden zu meiden, aufrichtig zu beichten und nach Kräften Genugthuung zu leisten, und wenn er zu dem allem principaliter bewogen wird per amorem bonitatis divinae“.

Ohne Zweifel ist hier von unserem Magister die Liebe als ausschlaggebendes Motiv einer contritio geschildert, zunächst freilich bloß für den besonderen Fall der Todtbettbekehrung. Doch ist die hier gegebene Einstellung der Motive nicht mehr zu unterstreichen, als wenn etwa Alexander von Hales erklärt, die attritio gehe mehr aus dem timor servilis, die contritio mehr aus dem timor filialis hervor³⁾.

Eine andere Frage ist freilich, ob nicht dadurch, daß Richard mit Petrus von Tarentaise einen noch nicht formierten Reueakt schon contritio nennt, die Anregung gegeben wurde, attritio und contritio nach den Motiven zu unterscheiden, nachdem ja nicht einmal die geringere oder größere Intensität des Willensmotus als Unterschied behauptet war.

In welchem Verhältnis steht nun die attritio zur vor-sakramentalen und sakramentalen Sündennachlassung? Den

¹⁾ d. 20. a. 1. q. 2. Vgl. Petrus Lomb. d. 20. c. 4. Petrus v. T. l. c. a. 2. qc. 2. spricht sich ganz wie Richard aus. Doch erwähnt er mit Thomas l. c. qc. 2. die Absolution des Priesters l. c. qc. 1. Davon sagt Richard nichts.

²⁾ Bei unserem Autor wirkt hier die Vorstellung nach, daß poenitentia exterior den ganzen äußeren kirchlichen Bußapparat umfaßt, dem sich ein Sterbender naturgemäß nicht mehr unterziehen kann, besonders kann er keine Bußleistung vollbringen. Unser Lehrer betont wohl: debet tamen (s. sacerdos) sibi penam peccato debitam manifestare, aber die priesterliche Absolution erwähnt er, wie bemerkt, nicht. Es ist dies um so merkwürdiger, als unser Meister einerseits, wie wir sehen werden, der Absolution durch die Schlüssel eine bedeutende Stellung zuweist und andererseits erklärt, daß der Pönitent bereit sein müsse, nach dem Urteil des Priesters Satisfaktion zu leisten in re vel saltem in proposito, si in opere exteriori non potest. d. 16. a. 1. q. 1.; das letztere wäre aber doch auch einem Sterbenden möglich.

³⁾ S. IV. q. 74. m. 1.—4. Rütten S. 29.

ersten Teil dieser Frage haben wir mit Richard schon bei Besprechung der Bußtugend beantwortet. Darnach wird die attritio dessen, der tut, was in seinen Kräften steht, auf Grund eines vorgesetzten ewigen Ratschlusses zur contritio wenigstens dann, wenn die attritio — dynamisch gesprochen — eine hohe Stufe erreicht hat¹⁾.

Zum zweiten Teile unserer Frage äußert sich der Doctor an mehreren Stellen. Eine davon²⁾ steht völlig, nach Form wie Inhalt, unter dem Einfluß der Tradition seiner großen Ordenslehrer³⁾: Wenn ein in schwerer Sünde Beichtender attritus ist über seine Sünde, so daß er probablerweise annehmen kann, er sei disponiert, so sündigt er nicht durch Empfang der Absolution, vielmehr wird häufig ex virtute clavium per susceptionem absolutionis seine attritio formiert.

Für eine Beurteilung der Eigenansicht Richards dürfte der gegebene Text gering zu bewerten sein wegen des herkömmlichen Gepräges⁴⁾.

Wo Richard nicht durch Rücksichtnahme auf Ordenslehre gestört ist oder wo er ex professo die Sache behandelt, erklärt er einfach als Regel: Durch das Bußsakrament wird kraft des Sakramentes die vorher informе Attritio for-

¹⁾ d. 17. a. 1. q. 3; ibd. q. 5. in corp. u. ad 3.

²⁾ d. 17. a. 1. q. 8. ad 5.

³⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 76. m. 2. a. 1.: Saepe enim in confessione devota dominus augmentat gratiam . . . Quandoque enim non conteritur homo ante confessionem, sed in ipsa confessione datur gratia contritionis. Hier ist nun freilich erst im subjektiven Akt der confessio diese Steigerung zur Kontrition gegeben ähnlich wie bei Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 269 b. Bonaventura geht einen Schritt weiter, indem er diese zuweilen vorkommende Formierung auch der absolutio des Priesters zuschreibt d. 17. p. 2. q. 2. q. 3. Wir haben bei ihm eine Bestimmung der attritio nach einem geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins der charitas! Vgl. Mausbach S. 56. Freilich ist bei dieser Stelle Bonaventuras sehr zu beachten, daß die Wirkung der Absolution sehr wahrscheinlich bloß im Sinne einer deprekatorischen Effizienz einzuschätzen ist. Vgl. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. und Alexander v. Hales S. IV. q. 80. m. 1. Man beachte auch die oben (S. 220*) erwähnten Auslassungen Alexanders und Bonaventuras über die eventuelle Nachlassung schwerer Sünde durch den Eucharistie-Empfang; es herrscht eine unverkennbare Analogie in der Frage der „probablen“ Vorbereitung.

⁴⁾ Morinus, l. c. p. 56 s. möchte aus der Stelle den Grad abnehmen, welcher für die attritio erforderlich ist, auf Grund welcher im Sakramente die Formierung erfolgt. Allein ganz abgesehen davon, daß die Stelle zu sehr unter Bonaventuras Einfluß steht, ist zu bedenken, daß an den anderen Orten, wo sonst unser Thema besprochen wird, von einer Forderung einer bestimmten Intensität usw. nicht die Rede ist.

miert¹⁾), oder bestimmter: Jenem, welcher durch die Attrition das Hindernis der Gnade des Hl. Geistes entfernt hat, läßt der Priester dispositiv die Sündenmakel nach²⁾). — Hier spricht unser Meister ganz im Sinne des Aquinaten, der freilich da, wo er vom Sakramente der Buße spricht, die Worte *attritio* und *attritus* sehr selten verwendet³⁾), vielmehr meist von *contritio* und *contritus* redet, in der Sache jedoch wesentlich dasselbe meint⁴⁾).

Was versteht nun Richard unter *obstaculum gratiae*⁵⁾? Er erklärt einmal, daß Gott dem Sünder auch ohne dessen *praeparatio ad gratiam* die Schuld nachlassen kann, falls kein aktueller Widerstand vorhanden ist, also etwa im Schlafe⁶⁾. Darnach könnte man unter diesem *obstaculum* jeden positiven Widerstand gegen die Gnade verstehen, um so mehr, da auch Thomas diese Auffassung teilt⁷⁾.

Auch darin stimmt Richard, wie einige Bemerkungen zu verraten scheinen⁸⁾), mit dem Aquinaten überein, daß nach ihm in der Regel die Sündennachlassung schon in der Reue, der *contritio*, eintritt und nur in den selteneren Fällen erst bei der sakramentalen Absolution⁹⁾.

Doch soll ein Unterschied gegenüber Thomas nicht übersehen werden. Während beim englischen Lehrer die Erhebung der Attrition zur Kontrition bei der Absolution nicht bloß formaliter und equivalenter zu verstehen ist, sondern auch eine dynamische Steigerung der Akte des Pönitenten bedeutet¹⁰⁾) — also ganz im traditionellen Sinne eines Alex-

¹⁾ d. 23. a. 1. q. 5. ad 1.

²⁾ d. 18. a. 2. q. 1. Vgl. d. 22. a. 2. q. 2. ad 2.

³⁾ d. 22. q. 2. a. 1. qc. 3. Dies scheint die einzige derartige Stelle zu sein. Vgl. Morinus, l. c. p. 50. Im übrigen kann bei Thomas nicht von „verhältnismäßig seltenen Äußerungen über die Attrition“ (Rütten S. 81) die Rede sein.

⁴⁾ d. 17. q. 3. a. 4. qc. 1.; d. 18. q. 1. a. 3. qc. 1.; d. 22. q. 2. a. 1. etc. Er spricht entweder von einer unvollkommenen *contritio* oder allgemein von einer *praeparatio*. Vgl. Morinus p. 39 ss.

⁵⁾ Vgl. Thom. d. 17. q. 3. a. 5. qc. 1.

⁶⁾ d. 15. a. 1. q. 7.

⁷⁾ Vgl. Göttler S. 62.

⁸⁾ d. 22. a. 2. q. 2. ad 2.

⁹⁾ Thom. De forma absol. c. 2. 7^o. S. Göttler S. 43.

¹⁰⁾ Darauf deuten die Wendungen, wonach der noch nicht gänzlich oder vollkommen kontrite Pönitent durch die hinzutretende Absolution vollkommen kontrit werde, sowie auf die Vermeidung der Ausdrucksweise, welche einfachhin von

ander und Bonaventura¹⁾ —, braucht letzteres nach Richard keineswegs der Fall zu sein. Er erwähnt davon nichts, er erklärt vielmehr ganz allgemein, daß der *motus attritionis*, der zur *contritio* wird im oben angegebenen Sinne, *equalis virtutis* sein könne wie diese; nur der aus dem schon formierten Bußhabitus hervorgelockte Kontritionsmotus ist intensiver als ein Attritionsmotus²⁾. Unser Meister faßt sonach die Erhebung der Attrition zur Kontrition rein formal, wie schon seine hier stets gebrauchte Ausdrucksweise nahelegt³⁾.

Wie verhalten sich nun Kontrition — diese als formierter Bußmotus gefaßt — und Sündennachlaß? Richard⁴⁾ unterscheidet die Kontrition als Akt der Bußtugend von der Kontrition, die Teil des Sakramentes ist. Es hatten ja *a simili*

einer Formierung der attritio durch die Absolution spricht. S. oben unsere Bemerkungen! Vgl. Göttler S. 63; Morinus, *De attr. et contr.*, p. 39 ss.

¹⁾ Alexander S. IV. q. 80. m. 1.; Bon. d. 18. p. 1. a. 2. q. 1.

²⁾ d. 17. a. 1. q. 2. ad 3.

³⁾ d. 23. a. 1. q. 5. ad 1.; d. 22. a. 2. q. 2. ad 2. Im Sinne des Aquinaten faßte die Sache ohne Zweifel Heinrich v. Gent Quodlib. I. q. 32. Vgl. Morinus p. 52; Schätzler S. 575. Petrus v. T. scheint die Erhebung der attritio zur contritio allgemein mehr formal zu nehmen. d. 17. q. 1. a. 1. qc. 4. *attritio fit contritio, quia actus ille, simplex manens in anima adveniente gratia formatur, sicut aër adveniente luce*; vgl. l. c. ad 3. 4.; d. 18. q. 2. a. 1. qc. 1. Auch bei Skotus ist diese Auffassung zu bemerken; s. d. 14. q. 2. n. 15. Was die vielberufene Attritionslehre des doctor subtilis angeht, so ist, was Morinus p. 62 mit Recht bemerkt und was in der Erörterung zu wenig beachtet wurde, wohl zu unterscheiden zwischen den Anforderungen, die Skotus an die attritio in der Rechtfertigung *extra sacramentum* stellt (*Op. Ox.* d. 14. q. 2. n. 14 ff.) und den Erfordernissen, die der Lehrer an die attritio stellt, welche zum Empfange des Sakramentes genügt (*Op. Ox.* d. 14. q. 4. n. 7. 9.); da scheint nun kein Zweifel zu sein, daß Skotus geringere Anforderungen an letztere attritio stellt, sowohl was Dauer als Intensität anlangt. Damit ist Skotus noch lange nicht des Laxismus zu zeihen. Was die poenitentia in extremis anlangt, so scheint dieselbe auch bei Skotus d. 20. q. un. n. 1 ss. eigens betrachtet werden zu müssen sowohl wegen der Eigenart dieser Buße als wegen der in dieser Frage stets wirk-samen Tradition. Im übrigen dürfte Skotus zur Unterscheidung der Anforderungen an die attritio *extra sacramentum* und an die attritio *in sacramento* durch Richard angeregt sein. Vgl. zur ganzen Frage Morinus, l. c. p. 57 ss.; Seeberg S. 321 ff. und 407 ff.; ders. in: *Abhandlungen*, Alexander v. Ottingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern, München 1898, S. 171–195; Harnack, *Dogmengeschichte* III⁴, S. 592; P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Skotus (in: *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 25. Jahrg. 1901, S. 232–257). Zur bedeutsamen Attritionslehre des Durandus vgl. Morinus p. 68 ss. Eine kurze Zusammenfassung des Verhältnisses von attritio und absolutio bei den Scholastikern steht bei Morinus, *Comm. hist.* l. 2. c. 18. p. 121.

⁴⁾ d. 17. a. 1. q. 7.

Thomas¹⁾ und nach ihm Petrus von Tarentaise²⁾ nach Besprechung der Bußtugend und ihrer Effekte die auf den ersten Blick überraschende Frage gestellt, ob diese Wirkungen der Bußtugend oder dem Bußsakramente zuzuteilen seien.

Unser Meister will zunächst das Verhältnis des formierten Bußaktes, der *contritio*, zur Sündentilgung präzisieren, für die Behandlung dieser Reue als eines Teiles des Bußsakramentes verweist er auf später³⁾.

Die Seele ist, so lehrt der Doctor, durch die Kontrition keineswegs Wirkursache der Sündennachlassung; die Sünde wird erlassen durch die Gnadeneingießung; die Ursache (*causa efficiens*) der Gnadeneingießung kann nur Gott sein, da dieselbe durch einen schöpferischen Akt vor sich geht. Auch setzt die Kontritionsbewegung *ordine naturae* die Gnadeneingießung voraus — Richard spricht hier ganz in der traditionellen Auffassung der *contritio* —, und so kann nur Gott allein Ursache des Sündenerlasses sein; die Seele verdient jedoch *de condigno* durch die Kontrition den Erlaß der Todsünde, im Falle diesem ein Kontritionsmotus *ordine naturae* vorausgeht, wie viele probablerweise annehmen — offenbar denkt Richard bei diesen *multi* an Alexander⁴⁾ und Bonaventura⁵⁾ —. Geht jedoch kein formierter Bußmotus *ordine naturae* der Sündennachlassung voraus, so verdient die Seele durch einen Attritionsmotus die Sündennachlassung *de congruo*.

Ohne Zweifel ist der letztgenannte Attritionsmotus mit dem von Richard in die Erörterung öfters eingeführten noch nicht formierten Kontritionsmotus sachlich identisch.

Manche meinen, so fährt der Doctor weiter, daß die Kontrition bei Nachlassung der läßlichen Sünden Wirkursache

¹⁾ d. 14. q. 2. a. 4. Vgl. S. th. III. q. 86. a. 6.; d. 17. q. 2. a. 5. qc. 1.

²⁾ d. 14. q. un. a. 8. qc. 3. Vgl. d. 17. q. 1. a. 6. qc. 1.

³⁾ Er verweist auf die Erörterung der Schlüssel; in Wirklichkeit behandelt er die Sache expresse nicht. Doch ist d. 18. a. 2. q. 4. *Qui vult tenere primam opinionem ad 5. bei beiden vorgetragenen Ansichten* (es handelt sich um die Wirksamkeit einer wiederholten Beicht derselben Sünden!) vorausgesetzt, daß im Falle vorheriger *contritio* die Absolution, also das Bußsakrament, gnadenmehrend wirkt.

⁴⁾ S. IV. q. 73. m. 3.

⁵⁾ Bon. d. 17. p. 1. a. 2. q. 2.

sei, wenn auch nur in speciali virtute Dei unter Wahrung der primären göttlichen Wirkursächlichkeit¹⁾; andere bestreiten auch dies und wollen der Kontrition nur ein Verdienen der Nachlassung zugestehen, nicht aber eine Kausalität per se.

Eine Anzahl von Fragen, die unser Franziskaner in der Reuelehre mitbehandelt, ist mehr herkömmlicher Art, wenn gleich nicht zu leugnen ist, daß die Behandlung dieser Quaestionen manches Licht auf schon Dargestelltes wirft.

Ist die Kontrition ordine naturae früher als die Sündennachlassung²⁾? Sachlich war dieses Problem schon in der Rechtfertigungslehre behandelt³⁾.

Die Kontrition als Akt der schon formierten Bußtugend ist naturgemäß später als die remissio peccatorum. Strittig ist die Sache, wenn man die Kontrition betrachtet als Akt einer informen Buße, die erst formiert werden soll, während jener Akt noch andauert. Richard referiert zuerst die Auffassung des hl. Thomas⁴⁾. Dann entwickelt er seine Ansicht, die darauf hinausgeht, daß unter der Voraussetzung einer realen Identität und bloß logischen Verschiedenheit von Gnadeneingießung und Sündennachlaß die Formation jenes Aktes zwar ordine naturae weder früher noch später ist, wohl aber logisch später ist als die Sündennachlassung. — Übrigens läßt Richard auch die Ansicht des Aquinaten gelten.

Was das Maß der Reue anlangt⁵⁾, so genügt für jedwede Todsünde auch das kleinste Maß an Kontrition, weil und wenn die Kontrition formierter Bußakt ist; nicht so ist es mit der Attrition. Hier gilt als Regel: Wenn die Sünden in spe-

¹⁾ Wer diese aliqui sind, ist nicht ersichtlich.

²⁾ d. 17. a. 1. q. 4.

³⁾ d. 17. a. 4. q. 3.

⁴⁾ d. 17. q. 1. a. 4. qc. 2.; S. I. II. q. 113. a. 8. Vgl. Albertus M. d. 17. a. 12.; Alexander v. H. S. IV. q. 73. m. 1. a. 2.; Bon. d. 17. p. 1. a. 2. q. 2.; Petrus v. T. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 4. Man beachte, daß die angeführten Autoren die Frage der Priorität von Kontrition und Sündennachlaß alle bei der Lehre von der Rechtfertigung behandeln. Petrus v. T. l. c. löst die Prioritätsfrage (Wie kann die contritio der Sündennachlassung vorausgehen, da sie selbst erst durch die Formierung contritio wird, die heiligmachende Gnade aber zuerst das Wesen der Seele formiert -- und damit sie reinigt -- und dann deren Potenzen und endlich deren Akte?) durch die Unterscheidung einer tritio cum gratia und einer tritio ex gratia: erstere geht der Sündennachlassung voraus. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 268 d: conteri est cum gratia teri.

⁵⁾ d. 17. a. 1. q. 5.

ciali überdacht werden, so ist für eine größere Sünde ein größeres Maß aktueller Attrition erforderlich; wird für die Sünden insgesamt Buße getan ohne Rücksicht auf die Einzelsünde, so muß wenigstens habituell die Attrition sich nach der Größe der Sünde bemessen. — Thomas¹⁾ und Petrus von Tarentaise²⁾ hatten unser Problem ähnlich betrachtet.

Kann im Reueschmerz auch ein Übermaß vorkommen³⁾? Der wesentliche Schmerz in der Reue, die *displacencia voluntatis*, kann nie zu groß sein; anders ist es mit dem akzidentellen sinnlichen Schmerz über eine Sünde. Stammt derselbe bloß aus dem Verlust eines unwesentlichen, eines zeitlichen Gutes wie Ehre und Ansehen, was oft bei Frauenpersonen bei Verlust ihrer körperlichen Unversehrtheit der Fall ist, so kann ein Übermaß des Schmerzes eintreten. Anders ist die Sache, wenn der sinnlich fühlbare Schmerz aus einer Art Redundanz des wahren Reueschmerzes, des Mißfallens an der Sünde, entsteht. Einige vertreten die Ansicht — jedenfalls strenge Aristoteliker —, daß auch dann ein Übermaß möglich sei, weil bei einer sittlichen Tugend, und eine solche ist die Buße, der Tugendakt korrumpiert werden könne durch Mangel wie durch Übermaß. Andere — dazu

¹⁾ d. 17. q. 2. a. 5. qc. 3.

²⁾ d. 17. q. 1. a. 3. qc. 3. Vgl. Morinus, *De attr. et contr.*, p. 54. Vgl. schon Petrus v. Poitiers *Sent.* III. c. 7. (Migne, P. L. 211. 1056); ähnlich Praepositinus *Clm* 6985 fol. 122 r: *Item queritur, utrum quantulumcumque contricio quae sufficit ad delecionem venialis, possit sufficere ad delecionem mortalis . . . Ad hoc dicimus, quod quelibet contricio habita cum caritate sufficit ad delecionem venialis, eciam mortalis cuiuslibet, si desideratur.* Dabei ist es aber nach Praepositinus eine andere Frage, ob man jede contricio, die man haben könnte zusammen mit der Liebe zur Tilgung einer läßlichen Sünde, auch haben könnte mit derselben zur Tilgung einer schweren Sünde. *Dicimus, quod modica contricio aliqua posset haberi cum caritate ad delecionem venialis, quae non possit cum caritate haberi ad delecionem mortalis, verbi gracia: Ut si quis primo motu tactus modico dolore illum reprimat, hoc ad delecionem eius sufficit, quod tamen non posset haberi cum caritate ab habente mortale peccatum. illa sufficeret ad delecionem mortalis peccati.* Darnach genügt also wohl jede mit der Liebe verbundene contricio zur Tilgung einer schweren Sünde, aber nicht mit jedem Grad der contricio wird die Liebe verbunden, wenn es sich um Tilgung einer schweren Sünde handelt. In andere Termini übersetzt besagt dies: Nur eine Reue, welche ein gewisses Höchstmaß erreicht, wird mit der Liebe formiert; ist sie dann formiert, dann genügt allerdings auch die geringste contritio zur Tilgung der schweren Sünde. Vgl. Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* fol. 268 b; Alexander v. H. *S. IV.* q. 68. m. 1. a. 3. 7.; Bon. d. 16. p. 1. a. 2. q. 1.; a. 4. q. 2.; Albertus M. d. 16. a. 30.—34.

³⁾ S. Alexander v. H. l. c. a. 4.; Petrus v. T. d. 17. q. 1. a. 3. qc. 1. 2. 3.

scheint sich Richard nach der warmen Begründung zu rechnen — glauben, daß es bei diesem sinnlichen Schmerz kein Zuviel gebe; wie es nämlich da kein Übermaß gebe in der Ursache, dem Mißfallen an der Sünde, so auch nicht im Effekt. Wenn daher jemand aus der heftigsten Gottesliebe über seine Sünden solchen fühlbaren Schmerz empfände, daß derselbe die zum Leben notwendige Harmonie stören würde, so wär dies doch kein Übermaß in genere moris und würde der Vollkommenheit der Buße nicht Abbruch tun außer etwa im Falle, daß jemand mit Absicht und Willen dadurch direkt seinen Tod herbeiführen wollte. So, glaube er, verstünden jene den Satz, welche sagten, es sei ein Übermaß sinnlichen Reueschmerzes möglich. — Alexander von Hales¹⁾ und ihm folgend Bonaventura²⁾ meinten, es müßte jemand diesen aus dem wahren Reueschmerz redundierenden fühlbaren dolor mäßigen, falls er gewahr würde, daß er ihn nicht ohne Schaden ertrage; auch Thomas³⁾ ist strengerer Ansicht als unser Doctor; die *mensura conservatio subjecti et bonae habitudinis* müsse auch da gewahrt bleiben; ohne Zweifel wirken beim Aquinaten auch in diesem kleinen Problem die aristotelischen Gedanken wirksamer nach.

b) Die Beicht

Die Bedeutung und der Zweck der Beicht ist durch die vorausgehenden Erörterungen über die Schlüssel, über die Buße als Sakrament und über die Reue bereits klar umrissen.

Woher stammt die Beichtpflicht? lautete eine Frage der scholastischen Lehrer. Die Beichtpflicht selbst war ja immer betont worden; man sprach, wie wir sahen, dem Pönitenten die wahre Bußgesinnung ab, der sich nicht der Schlüsselgewalt unterwerfen wollte; man wies hin auf die Schlüsselgewaltübertragung bei Matthäus und auf die herkömmlichen Analogien der Lazaruserweckung und der Aussätzigenheilung, in denen den Jüngern, den Priestern eine Rolle zufiel⁴⁾.

¹⁾ S. IV. q. 68. m. 1. a. 4.

²⁾ d. 16. p. 1. a. 2. q. 2.

³⁾ d. 17. q. 2. a. 3. qc. 2.

⁴⁾ Vgl. Godefried Babio Serm. de temp. 30. (Migne, P. L. 171. 484); Schmöll S. 22. Selbst Abaelard Eth. 24. (Migne, P. L. 178. 668) erklärte,

Mit dem Eindringen aristotelischer Gedanken unterschied man eine naturrechtliche und eine positiv göttlich rechtliche Beichtverpflichtung¹⁾.

Die *mentalis confessio*, die allein Gott geschieht, ist naturrechtlich; die *vocalis confessio*, die vor dem Priester abgelegt wird, ist dies nicht²⁾. Im Alten Testament gab es nur eine allgemeine, unbestimmte Beicht³⁾.

Im Neuen Bunde sind alle de necessitate gehalten, dem Priester ihre Sünden zu bekennen, weil Christus dieses Gebot *implicite in figura* (Matth. 8, 4) und auch *sine figura* gab. Im einzelnen entwickelt Richard die Bekenntnispflicht aus dem judizialen Charakter der Beicht⁴⁾. Auch der Priester ist natürlich dem Gebot unterworfen; niemand kann ja Richter in eigener Sache sein. Ein Einwand, daß nämlich die Beicht überflüssig sei deswegen, weil der Pönitent selbst die Sühne für seine Schuld abschätzen kann⁵⁾, ist nicht stichhaltig, weil die *confessio* — der Begriff ist hier für Bekenntnis und Absolution zu nehmen — nicht nur angeordnet ist zur Taxierung der Sühne, sondern auch zur Nachlassung der Strafe und zum Empfang der Gnade.

daß man sich mit der Gott allein abgelegten Beicht nicht begnügen dürfe. Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 14. c. 1. (Migne, P. L. 176. 551) sucht nach einer inneren Begründung der Beichtpflicht; vgl. die Schrift des Richard v. St. Viktor *De potest. ligandi et solvendi* (Migne, P. L. 196. 1159—78); zu Cäsarius v. Heisterbach: Königer S. 74 ff.

¹⁾ Schon Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 259 d erklärt: *Concedimus ergo, quod confessio fuit sacramentum veteris legis et etiam ante legem, non confessio, quae fit homini, sed quae fit deo.* Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 76. m. 2. a. 2. 3.; Bon. d. 17. p. 2. a. 1. q. 1. 2.; Albertus M. d. 17. a. 32.; Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 1. qc. 1. 2. in corp. und ad 1.; Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 26.; Thomas d. 17. q. 3. a. 1. qc. 2. Hugo v. Straßburg nimmt die Begründung im wesentlichen von Hugo v. St. Viktor, indem er die Pflicht, einem Priester zu beichten, mit Christi Inkarnation in Zusammenhang setzt.

²⁾ d. 17. a. 2. q. 3.

³⁾ l. c. ad 2. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 259 c d; Alexander v. Hales l. c. a. 3. § 2.; Bon. l. c. q. 2.; Thom. l. c. qc. 2. ad 2.

⁴⁾ Von früheren Autoren hatte Robert v. Corceon († 1218), auch Courçon, der Schüler des Petrus Cantor, dies unterstrichen. S. Schmolll S. 101 ff. Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 2. qc. 4. hebt den richterlichen Charakter dadurch besonders hervor, daß er mit der Terminologie des kanonischen Gerichtsverfahrens die Beichtpflicht erörtert.

⁵⁾ Vom Standpunkt der Frühscholastik, besonders von der Auffassung der Absolution als bloßer Deklaration, ist der Einwand sehr begreiflich; faktisch und praktisch sank mit dieser Ansicht die Tätigkeit des Priesters auf eine bloße Taxierung der zu leistenden Genugtuung herab.

Promulgiert wurde die Beichtpflicht durch apostolische Auktorität, wie sich aus dem Briefe des Jakobus (5, 13—15; 16) ergibt. Unser Meister bezieht also das *Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro vobis ut salvemini* auf die vorher bei Erwähnung der Krankenölung eingeführten Priester.

Die Heilsnotwendigkeit ist nach Richard für die Beichte eine ähnliche wie für das Gebet¹⁾. Doch ist leicht zu ermessen, daß nach den allgemeinen Grundsätzen unseres Meisters der Beicht in der jetzigen Heilsordnung für den schwer sündigen Menschen eine unbedingte Notwendigkeit zukommt. Gibt es ja im Grunde nach ihm keine andere als eine sakramentale Sündennachlassung. — Thomas hatte expresse von der Heilsnotwendigkeit der Beicht unter der Voraussetzung schwerer Sündhaftigkeit des Menschen gesprochen²⁾.

Für die Erfüllung der Beichtpflicht hat die Kirche die näheren Umstände bestimmt durch den Kanon: *Omnis utriusque sexus*³⁾. Richard bemerkt zusammenfassend, es sei aus all dem Gesagten klar, daß durch die Kontrition eine schwere Sünde nur dann nachgelassen werden kann, wenn sie in *re* vel in *proposito*, *explicite* vel *implicite* mit der Beicht verbunden sei; in diesem Sinne sei der Satz des Dekretes zu verstehen⁴⁾: *Nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam*⁵⁾.

Die Beichtpflicht ist fest verankert in der Schlüsselgewalt, und umgekehrt ist den Schlüsseln eine solch tiefgreifende Bedeutung eingeräumt, daß die Pflicht, seine Sünden zu bekennen, ohne weiteres als innerlich notwendig einleuchtet⁶⁾. Freilich soll nicht verkannt werden, daß manche Be-

¹⁾ d. 15. a. 4. In Frage kommt q. 5.: *Utrum sit orandum vocaliter*.

²⁾ S. th. III. q. 84. a. 5.

³⁾ c. 12. X. 5. 38.

⁴⁾ c. 60. de pen. d. 1. Die Worte sind von Gratian offenbar mehr im Sinne der alten öffentlichen Bußpraxis ausgesprochen. Die Bemerkung Richards zeigt uns auch, wie man ältere Texte ganz im Sinne der fortgeschritteneren theologischen Spekulation über die Buße umdeutete, wenn man sich überhaupt immer des Gegensatzes bewußt wurde.

⁵⁾ d. 17. a. 2. q. 1.

⁶⁾ Petrus v. T. hebt auch hier sehr klar seine Anschauung hervor d. 17. q. 2. a. 2. qc. 1.: *non possumus a peccato sive actuali sive originali sanari sine sacramentorum receptione, vel in re, quando habetur opportunitas suscipiendi, vel in proposito, quando articulus necessitatis excludit sacramentum et non con-*

merkungen die ältere, mehr äußere, des inneren Zusammenhanges sich noch nicht bewußte Anschauung durchklingen lassen, so wenn Richard mehrere Male gelegentlich¹⁾ bemerkt, es sei die Beicht notwendig deswegen, weil der Mensch sich nicht bloß mit Gott, sondern auch mit der Kirche aussöhnen müsse. Doch fallen diese Äußerungen nicht ins Gewicht; sie dienen zur Lösung von Einwänden.

Wen verpflichtet das Gebot des Herrn zu beichten²⁾? In der Regel sind alle Menschen, Gläubige wie Ungläubige, bei gegebener Möglichkeit gehalten, einem christlichen Priester zu beichten, insoweit das Beichtgebot göttliches Gesetz ist; denn Gott, der universell die Vollgewalt über alle Menschen hat, hat das Gebot universaliter gegeben. Soweit die Beichtpflicht auf kirchlichem Gesetze beruht — und das ist in der Zirkumstantionierung der Erfüllung des Gebotes der Fall —, sind nur die Getauften an die Haltung gebunden.

Richard dehnt also das Beichtgebot als göttliches Gesetz an sich auch auf die Ungetauften aus; eine etwas verwunderliche Ansicht, nachdem Richard die Sakramentalität der Beicht so betont und nur ein Getaufter ein Sakrament empfangen kann. Alexander³⁾, Bonaventura⁴⁾, Thomas⁵⁾ vertraten die Ansicht, daß in dieser Weise bloß jene, die nach der Taufe eine schwere Sünde inkurrieren, beichten müßten; Skotus⁶⁾ indes pflichtete seinem Ordensgenossen bei. Selbstverständlich ist nach Richard auch der Papst *de necessitate* gehalten, zu beichten; nur die näheren Umstände der kirchlichen Vorschrift braucht er nicht zu beachten⁷⁾. Auch kann der Papst niemand vom Beichtgebot, sondern nur von den Vorschriften des allgemeinen Konzils dispensieren⁸⁾.

tempus religionis: confessionis autem sacramentum est institutum contra morbum peccati mortalis, ideo tenemur confiteri.

¹⁾ d. 9. a. 2. q. 2.; d. 14. a. 7. q. 2. ad 2.

²⁾ d. 17. a. 2. q. 4.

³⁾ S. IV. q. 77. m. 1. a. 3. Er meint dort, daß alle, auch die perfecti unter den Christen jährlich einmal zu beichten haben.

⁴⁾ d. 17. p. 2. a. 2. q. 1.

⁵⁾ d. 17. q. 3. a. 1. qc. 3. Vgl. Albertus M. d. 16. a. 12.; Petrus v. T d. 17. q. 2. a. 2. qc. 1. 2. 3.

⁶⁾ Op. Ox. d. 17. q. un. n. 10.

⁷⁾ d. 17. a. 2. q. 4. ad 3.

⁸⁾ d. 17. a. 2. q. 7. In dieser Quästion verarbeitet der Doctor reiches kanonistisches Material.

Was die Art und Weise des Beichtens anlangt, so ist ein *determinatus manifestandi modus* erfordert, d. h. es ist durch jenen Akt zu beichten, durch den vorzüglich das Gewissen der Menschen offenbar zu werden pflegt, durch den *actus loquendi*. Niemand kann deswegen zu einer schriftlichen Beicht verpflichtet werden und zur Beicht durch einen Boten, falls der Priester nicht persönlich erreichbar ist¹⁾. In einer eigenen Quästion²⁾ gibt unser Doctor eine Reihe von pädagogisch-praktischen Gründen dafür an; ausschlaggebend ist, daß es kein positives, weder ein göttliches noch menschliches Gesetz gibt, das eine solche Forderung erhebt.

Was die Beicht durch einen Dolmetscher anlangt, so sind einige — nach der Argumentation darf man auch Richard dazu zählen — der Ansicht, daß auch im Falle der Sprachunkenntnis nur eine Beicht durch Zeichen, wenn möglich, Vorschrift ist; ein göttliches oder positiv rechtliches menschliches Gesetz besteht für eine Dolmetscherbeicht nicht, und so scheint es nicht der sichere Weg zu sein, die Beicht über den Rahmen göttlichen und positiven Rechtes hinaus zu erschweren³⁾.

¹⁾ d. 17. a. 2. q. 4. ad 4.

²⁾ d. 17. a. 2. q. 5. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 77. m. 5. a. 8. (Gründe für die geheime Beicht!) a. 9. *nulli habenti usum sensuum et copiam sacerdotis sufficit confiteri per scriptum vel nuncium*. Alexander hat also die Suffizienz der Boten- bzw. Briefbeicht im Auge; Bon. d. 17. p. 2. dub. 6. *qui habent idioma et potentiam confitendi . . . tenentur proprio ore dicere propter meritum erubescitiae*; vgl. Albertus M. d. 17. a. 54. Er entscheidet ähnlich; Thom. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 3. entscheidet treffend: *in actu sacramentali ad manifestandum ordinate assumitur ille actus, quo maxime consuevimus manifestare, sc. per proprium verbum: alii enim modi inducti sunt in supplementum istius*. Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 6. qc. 2. meint, als Tugendakt sei es verdienstlich, durch einen Boten oder durch Brief zu beichten; im übrigen entscheidet er für die Beicht als *pars sacramenti* ganz wie Thomas und Richard, der beiden folgt; doch fügt Petrus ganz allgemein hinzu: *unde non licet aliter confiteri*; für die sakramentale Beicht hält er also jeden anderen Modus als das mündliche Bekenntnis für unerlaubt. Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver.* 1. 6. c. 25. folgt dem Tarentasianer und bemerkt: *unde non licet sine necessitate aliter confiteri*. *In necessitate potest defectus per aequipollentum actum suppleri*.

³⁾ d. 17. a. 2. q. 3. ad 5. Alexander v. H. l. c. schreibt: *Si autem lingua est illi ignota, bene potest per interpretem confiteri*; Albertus M. l. c.: *Alii (sc. qui non communicant cum sacerdotibus in potentia loquendi et idiomate) . . . per scriptum vel per signum per se, vel per interpretem possunt confiteri*; Thom. l. c. in corp. und ad 2. meint ebenfalls, es genüge, falls der Pönitent die Sprache des Priesters nicht kenne, eine Beicht per interpretem. Alle diese Autoren (wie auch Bon., der aber die Sache nur ganz kurz l. c. berührt) haben

Die Entscheidungen Richards bezeugen sein klares Rechtsempfinden wie sein Verständnis für Seelensorge und Seelenleitung.

Was speziell die nähere Zirkumstantiation des göttlichen Gesetzes anlangt, so wurde bei den Scholastikern viel die Frage ventilirt, ob ein Sünder sofort nach geschehener Todsünde zur aktuellen Beicht verpflichtet sei oder ob er sie verschieben dürfe. Wilhelm von Auvergne meinte, der Sünder müsse seine Sünde beichten, sobald er sie getan, oder doch wenigstens, sobald er einen Beichtvater gefunden, dem er sich mit Nutzen anvertrauen könne¹⁾; Alexander hielt die Fastenzeit für die rechte Zeit zum Beichten, wenn nicht eine Todesgefahr drohe²⁾; Bonaventura wagt die Frage nicht zu entscheiden, doch gibt er Fälle an, in denen er eine möglichst baldige Ablegung der Beicht für Pflicht hält³⁾. Petrus von Tarentaise gibt wie so oft eine Übersicht über die divergirenden Ansichten; die einen behaupten eine sofortige Beichtpflicht, andere leugnen dieselbe, da ein affirmatives Gebot nur pro loco et tempore verpflichte; daher sei in der Regel der Mensch bloß gehalten, einmal zu beichten; nämlich an Ostern wegen des Empfanges der Eucharistie; in vier Fällen nur sei er es sonst, nämlich ratione sacramenti, d. h. wenn er kommunizieren oder zelebrieren wolle und er sich in schwerer Sünde befinde, ratione periculi sc. mortis, ratione conscientiae, d. i. wenn das Gewissen vorschreibe, daß er sogleich zur Beicht gehalten sei, und endlich ratione dubii, wenn er nicht hoffen könne, daß er einen Beichtvater in diesem Jahre noch zur Verfügung haben werde⁴⁾. Richard nimmt diese von Petrus gegebene Gruppierung auf und fügt

nicht die Verpflichtung, sondern die Suffizienz der Dolmetscherbeicht im Betracht. Petrus v. T. l. c. faßt auch die Dolmetscherbeicht unter seine Bemerkung: non licet aliter confiteri. Skotus d. 17. q. 1. n. 32. gar erklärt die Beicht per interpretem contra rationem confessionis überhaupt, weil jedes Schriftstück seiner Natur nach öffentlich sei.

¹⁾ Opera I. 499. S. Ziesché S. 216.

²⁾ S. IV. q. 77. m. 4. a. 3. Über die von der Kirche bestimmte Zeit hinaus dürfte jemand die Beicht nur verschieben, ut possit confiteri discretiori (sc. sacerdoti).

³⁾ d. 17. p. 2. a. 2. q. 2.

⁴⁾ d. 17. q. 2. a. 5. qc. 1. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. I. 6. c. 25. hat sich sehr enge, fast wörtlich an Petrus angeschlossen.

noch den Fall bezüglich der Religiösen bei, indem er ihn freilich gegenüber Bonaventura (l. c.), der die Forderung allgemein aufstellte, abmildert; es könnten Religiösen *ratione statutorum suorum* sowohl wie *ratione sui status* verpflichtet sein, öfter zu beichten, als es das Generalkonzil vorschreibe; aber auch dann bräuchten die Religiösen nicht sofort zu beichten, sondern könnten warten bis zu dem Tage, für den das Statut die Beichtpflicht ansetze. Die allgemeine Begründung dafür, daß niemand, von den fünf besonderen Fällen abgesehen, zu sofortiger Beicht verpflichtet sei, gibt unser Lehrer wie Petrus: Weder ein natürliches noch ein göttliches Gesetz gebe eine derartige Vorschrift, und das positive (kirchliche) Gebot verlange nur einmalige Beicht im Jahre¹). — Man wird den Darlegungen Richards seine Zustimmung kaum versagen können²).

Eingehend wurde das Problem des *confessarius* besprochen in der scholastischen Literatur. Aus der Erörterung über die Schlüsselgewalt ist uns bereits klar, daß nur dem Priester als dem ordentlichen Inhaber der Schlüssel ein sakramentales Bekenntnis abgelegt werden kann. Die *Dia sakonenbeicht* erwähnt Richard gar nicht, die Laienbeicht nur *transeundo* und gelegentlich.

Die *Laienbeicht* mußte in dem Grade in der theologischen Erörterung wie in der Einschätzung zurücktreten, als man die Sakramentalität der Beicht unterstrich und ihren objektiven Wert heraushob³). Die Franziskanerschule hatte ja der Laienbeicht nie eine sakramentale Bedeutung einge-

¹) d. 17. a. 3. q. 6. Zum ersten der aufgeführten Ausnahmefälle (*ratione sacramenti*) fügt unser Lehrer noch bei, daß ein wahrhaft Bußfertiger auch ohne Beicht kommunizieren bzw. zelebrieren dürfte, falls er de propinquo einen Beichtvater erwartet, dem er *devotius et securius* als einem anderen zur Verfügung stehenden *confessarius* beichten könnte. Diese Hochschätzung tüchtiger Beichtväter kommt auch bei den anderen Lehrern öfter zum Ausdruck. Vgl. S. 293².

²) Vgl. Thom. d. 17. q. 3. a. 1. qc. 4. Bezüglich der Religiösen vertritt der Aquinate die Ansicht, *quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quae se ex voto obligaverunt*.

³) Von bestimmendem Einfluß war die starke Betonung der Laienbeicht in dem pseudoaugustinischen Werke *De vera et falsa poenit.* c. 10. n. 25. (Migne, P. L. 40. 1122): *tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos confiteatur proximo*. Es hing dies mit der schon erwähnten Tendenz zusammen, das spezifisch Sakramentale des Bußvorganges im privaten Bekenntnis zu sehen.

räumt¹⁾. Alexander von Hales²⁾ hält in eingehender Erörterung dafür, daß grundsätzlich dem Priester zu beichten ist, zuweilen sei es indes von Vorteil, einem Laien zu beichten, aber sakramental könnten wir nur dem Priester bekennen. Bonaventura³⁾ schloß sich enge an seinen Lehrer. Als Tugendwerk erscheint ihm auch die Laienbeicht gut und nützlich. — Anders die Dominikanerschule! Albert der Große ist der Auffassung, daß für den Fall der Not auch einem Laien Absolutionsgewalt, die *potestas ex unitate fidei et charitatis*, zuzusprechen sei⁴⁾ und daß diese Beicht sakramental sei⁵⁾. Thomas hat diese Darlegung etwas abgeschwächt; nach ihm ist es der *summus sacerdos*, der den Mangel des Priesters ersetzt⁶⁾. Doch betonte auch der Aquinate die Notwendigkeit der Laienbeicht, die Verpflichtung in *casu necessitatis*; der Laie ersetze da ähnlich wie bei der Taufe den ordentlichen Spender, und der Pönitent müsse eben seinerseits tun, was in

¹⁾ Es dürfte diese Tatsache sich daraus erklären, daß die Franziskaner im Kampfe gegen die Waldenser seit der Zeit standen, wo sie überhaupt der Pflege der Wissenschaft sich widmeten; die Waldenser sprachen aber gerade auch tugendhaften Laien die Vollmacht zur Entgegennahme der Beicht und Erteilung der Absolution zu. Vgl. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen*, Gotha 1886, S. 74. 93 f. 67.

²⁾ S. IV. q. 78. m. 1. a. 1. Vgl. G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (Ver. aus d. kirchenhist. Sem. III. Reihe Nr. 7), München 1909, S. 49 ff. Zur Diakonbeicht vgl. Gromer, *Zur Geschichte der Diakonenbeichte im Mittelalter* (In: Festgabe für A. Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres.), München 1917, S. 159—176.

³⁾ d. 17. p. 3. a. 1. q. 1.

⁴⁾ d. 17. a. 58.

⁵⁾ d. 17. a. 59.

⁶⁾ Den Ausdruck *supplet summus sacerdos* gebraucht öfters Präpositinus (vgl. oben beim Taufexorzismus; Clm 6985 fol. 120 v); hier gebraucht der Lehrer nach dem Münchener Kodex den Ausdruck nicht (vgl. dagegen Schmoil S. 87, wo nach cod. Vindobon. 1501 fol. 78 c *supplet summus sacerdos* steht). Clm 6985 fol. 123 r: *Sed queritur quid conferat confiteri socio. videtur quod non conferat. Nam socius non habet potestatem ligandi et solvendi. ergo nichil confert socius, maxime cum posset invenire sacerdotem. dicimus (?) : quidquid dicat Beda, quod semper melius est confiteri sacerdoti quam socio, et socio non est confitendum nisi in necessitate. Necessitas autem et in minimis (?) peccatis. pene enim esset impossibile semper, quociens peccamus, sacerdotem invenire, sed socium de facili reperimus et cum quis confitetur socio, solvitur, ut dicit Augustinus, desiderio sacerdotis. Sed obicitur: si quis confitetur socio, qui est in mortali peccato, socius nec ex officio nec ex merito eum solvere potest. ergo nichil confert. Si iam dictum est, quod solvitur ex desiderio sacerdotis, potest tamen dici, quod tribus modis aliquis solvit: de officio ut sacerdos, de merito ut quilibet sanctus, de fidei unitate ut quilibet catholicus. Nam dicit propheta: particeps ego sum omnium timentium te etc. Der zuletzt vorgetragene Gedanke kehrt oftmals in der Scholastik wieder; vgl. Alexander und Albert II. cc.*

seinen Kräften liege¹⁾. Petrus von Tarentaise verläßt die Dominikanertradition; die schweren Sünden fordern notwendig zur Nachlassung die priesterliche Absolution²⁾. Auch im Notfalle scheint es ihm wahrer zu sein (puto verius) anzunehmen, daß keine Verpflichtung besteht zur Laienbeicht³⁾; ein Laie ist unfähig, Absolutionsgewalt zu besitzen⁴⁾. Unser Meister folgt ihm⁵⁾. Immerhin erklärt der Doctor in einem besonderen Falle, dann nämlich, wenn Leute einem Nichtpriester gebeichtet hätten, den der Pfarrpriester im Glauben, einen Priester vor sich zu haben, zum Beicht hören delegiert hatte, die diesem Nichtpriester geschehene Beicht für verdienstlich; allein jenes beneficium, das ein Priester auf Grund der Schlüsselgewalt verleihe, könne ein Nichtpriester nicht verleihen⁶⁾. Hatte Richard so die Laienbeicht immerhin in casu noch als verdienstlich angesehen; so bezeichnete sie Skotus⁷⁾ als mitunter geradezu schädlich. Für die Folgezeit hat sich die Auffassung, welche die Laienbeicht weder als sakramental noch als verpflichtend ansah, durchgerungen.

Es ist also dem Priester, und zwar nach Vorschrift des Generalkonzils vom Lateran dem proprius sacerdos zu beichten. Den Begriff des proprius sacerdos untersucht unser Magister sorgfältig⁸⁾. Er gesteht die Eigenschaft des proprius sacerdos jedem Priester zu, der irgendwie eine legitime Jurisdiktion besitzt. Im übrigen hält er aber daran fest, daß die Wahl des Beichtvaters nicht nach Belieben freistehe. Das Wohl der Gemeinschaft steht über dem Wohle des einzelnen; für den einzelnen könnte es von Fall zu Fall zwar nützlicher sein, sich den Beichtvater beliebig wählen zu können, nicht jedoch wäre dieser Grundsatz heilsam für die Gemein-

¹⁾ d. 17. q. 3. a. 3. qc. 1. ad 2.; qc. 2. ad 1.

²⁾ d. 17. q. 2. a. 3. qc. 1.

³⁾ l. c. ad 2.

⁴⁾ l. c. qc. 2. 3. Bei Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 27. hat die Laienbeicht auf keinen Fall sakramentale Bedeutung.

⁵⁾ d. 17. a. 2. q. 1. ad 3.

⁶⁾ d. 17. a. 3. q. 3. G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, S. 56 ordnet unseren Lehrer in einen unrichtigen Zusammenhang, wenn er Duns Skotus „seinen Meister“ nennt; vgl. auch S. 72.

⁷⁾ Op. Ox. d. 14. q. 4. handelt er davon Vgl. Gromer S. 52 ff.

⁸⁾ d. 17. a. 3. q. 1.

schaft¹⁾). Freilich, im Falle der eigene Beichtvater nimis indiscretus wäre oder den Beichtenden gar zum Bösen zu verleiten suchte, müßte das Beichtkind vom Eigenpriester selbst oder vom Bischof bzw. von dem Papste oder seinem Legaten sich die Erlaubnis erbitten, einen anderen Beichtvater wählen zu dürfen²⁾). Eine Frau, die sich etwa mit ihrem Pfarrpriester vergangen hätte, ist dann nicht gehalten, diesem zu beichten, wenn sie probablerweise annehmen muß, daß der Priester wiederum den Versuch machen werde, sie zu sollizitieren, oder falls sie selbst fühlt, daß für sie wegen ihrer moralischen Schwäche in solcher Beicht eine Gefahr gelegen wäre. Die Frau bräuchte dem Priester weder die in Frage stehende noch eine andere Sünde zu beichten; denn wenn sie schon einen Beichtvater wegen dessen Unwissenheit zurückweisen kann, dann um so mehr im Falle der Verführungsgefahr. Immerhin müßte die Frau sich von dem Priester oder seinem Vorgesetzten die Erlaubnis erwirken, einen anderen Priester aufzusuchen. Verweigert der Eigenpriester malitiose diese Erlaubnis, so kann sie auch so einen anderen Priester aufsuchen. Falls die oben genannten Voraussetzungen indes nicht zutreffen und keinerlei Gefahr für Priester oder Pönitentin besteht, muß diese letztere ihrem Eigenpriester beichten, und zwar auch die mit ihm begangene Sünde, und dieser kann sie absolvieren³⁾).

Mit Rücksicht auf seine weite Fassung des Begriffes des *sacerdos proprius* vertritt Richard die Ansicht, daß jemand, der einem eine legitime, auch delegierte Jurisdiktion be-

¹⁾ d. 17. a. 3. q. 1. a. 2.

²⁾ l. c. ad 3. Dies heben all die genannten Autoren gelegentlich hervor.

³⁾ d. 17. a. 3. q. 7. Sehr rigoristisch urteilte Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 271 d. Für den Fall, daß für eine Jungfrau die Gefahr der Vergewaltigung durch den Eigenpriester bestünde, meint er: *dicunt magistri et bene, quod, si instet dies paschae, debet illa virgo confiteri sacerdoti suo, quando ecclesia plena est populo vel debet ducere secum patrem et matrem, ne sacerdos possit ei aliquam violentiam inferre*; Alexander l. c. a. 2. und Bonaventura d. 19. dub. 3. entscheiden ähnlich wie Richard. Thom. d. 19. q. 1. a. 3. qc. 2. ad 3. verlangt schlechthin, daß die Frau einen anderen aufsuche; Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 3. qc. 2. schreibt: *in talibus casibus ab ipso (sc. sacerdote sollicitante) vel ab eius superiore petenda est alteri confitendi licentia; quae si negatur, sufficit petita, licet non obtenta*. Heinrich v. Gent Quodlib. 9. q. 24. stimmt in seinem Urteil mit unserem Meister überein. Die Absolution des complex peccati wurde erst durch Benedikt XIV. (Const. Sacramentum poenitentiae und Apostolici muneris 1741) unmöglich gemacht.

sitzenden confessarius gebeichtet hat, nicht mehr verpflichtet ist, seinem Eigenpriester nochmals zu beichten, auch nicht an Ostern, als die probablere¹⁾. Gerade um die Zeit, als Richard das vierte Buch seines Sentenzenkommentars abfaßte, war das in der Einleitung erwähnte, von Richard hier angezogene Privileg Martins IV. zugunsten der Minoriten und Predigerbrüder erlassen worden. Unser Lehrer benützt das Privileg zur Interpretation des Ausdruckes „Eigenpriester“ in einem Sinne zugunsten der Minderbrüder²⁾. Skotus³⁾ und Durandus⁴⁾ stimmten dem Doctor in der Frage zu. Skotus nicht ohne gelegentlich ein scharfes Wort für die curati einfließen zu lassen⁵⁾. Übrigens erhält Richard für seine hier nebenher gemachte Bemerkung: *Papa est super generale concilium den sanften Tadel des Kartäusers*⁶⁾.

Als besondere Frage behandelt unser Franziskaner, ob es möglich sei, mehreren Priestern zugleich sakramental zu beichten. Er selbst glaubt daran. Andere dagegen, bemerkt der Meister, behaupten das Gegenteil, da das Sakrament nur in foro secreto gespendet werden dürfe; eine Beicht vor mehreren sei gar nicht sakramental⁷⁾. Skotus hat sich dieser

¹⁾ Alexander v. H. l. c. a. 3., Thom. l. c. qc. 5. ad 1. 2. 4. u. Petrus v. T. l. c. qc. 3. ad 1. 4., die ältere Privilegien im Auge haben (vgl. C. Paulus, a. a. O. S. 7—20), sind noch der Ansicht, daß die Pönitenten, welche den Brüdern gebeichtet haben, auf Verlangen ihrer Eigenpriester diesen an Ostern zu beichten (Alexander) oder sich ihnen doch zu stellen hätten (Thomas, Petrus). Die Bulle Ad fructus uberes Martins IV. bedeutete eine Erweiterung früherer Privilegien. Jedoch stand am Schlusse der Bulle (s. Denifle, Chartul. I. p. 593. n. 588) die Forderung: quod hii, qui fratribus confitebuntur eisdem, suis parochialibus presbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale concilium statuit, nichilominus teneantur, quodque iidem fratres eos ad hoc diligenter et efficaciter secundum datam eis a Domino gratiam exhortentur. In den Erörterungen Heinrichs v. Gent — besonders Quodlib. 7. q. 24. kommt in Betracht; das Quodlibetum 7. ist etwa Weihnachten 1282 abgefaßt (Fr. Ehrle, Zur Biographie Heinrichs v. Gent, Archiv f. Lit. u. Kirch.-Gesch. d. M. I. 1885, S. 390) — kommt deutlich die Reaktion des Weltklerus zum Ausdruck. Heinrich v. Gent vertrat entschieden den Standpunkt desselben (vgl. auch Quodlib. 10. q. 1.; C. Paulus S. 20 ff.). Richard natürlich war nicht für die Wiederholungspflicht, besonders in seiner einleitend erwähnten, unedierten „quaestio privilegii“.

²⁾ d. 17. a. 3. q. 2.

³⁾ Op. Ox. d. 17. q. un. n. 26.

⁴⁾ d. 17. q. 12.

⁵⁾ l. c. Non enim ita facilliter audent Curati resistere Episcopis sicut pauperibus privilegiatis.

⁶⁾ d. 17. q. 7. Opera t. 24. p. 480.

⁷⁾ d. 17. a. 3. q. 8.

zweiten Ansicht angeschlossen¹⁾; sie stellt gewissermaßen die gerade Umkehr früherer Auffassung dar, wonach nur die öffentliche, feierliche Beicht das eigentliche Sakrament war.

Was bildet nun die Materie der Beicht? Zu beichten sind in erster Linie alle schweren Sünden, die geheimen wie die offenbaren; auch die offenbaren, weil dem Priester in forma iudicii die Sünden bekannt sein müssen²⁾. Die Sünden müssen alle zugleich gebeichtet werden; denn wer wissenschaftlich seine Beicht teilt, ist nicht wahrhaft bußfertig, auch würde er nicht aufrichtig beichten; er müßte seine Beicht ganz wiederholen³⁾. Doch führt Richard einen Fall an, wo eine solche Teilung zulässig wäre. Es könnte nämlich vorkommen, daß nach geschehenem Sündenbekenntnis der Beichtvater sieht, daß unter den gebeichteten Sünden eine vorbehaltene ist; es müßte dann der Pönitent nur diese Sünde dem Oberen beichten, der die Absolutionsgewalt für dieses peccatum hätte, die übrigen dagegen de necessitate nicht. Die Absolution des Oberen und die des eigenen Priesters würden sich zu einer genügenden Lossprechung ergänzen, vorausgesetzt, daß die Absolution des Oberen vorausginge⁴⁾. In dieser Form entspricht die Darlegung unseres Lehrers unserer Auffassung nicht⁵⁾.

Was die zu beichtenden Umstände anlangt, so fordert Richard⁶⁾ nur, daß jene Umstände, welche die moralische Spezies schwer ändern oder innerhalb der gleichen moralischen

¹⁾ Op. Ox. d. 17. q. un. n. 31. pluribus sacerdotibus simul non est confitendum necessario, ut melius iudicent. Quod si fiat, non est sacramentalis confessio.

²⁾ d. 17. a. 3. q. 4. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 271 d; Alexander v. Hales S. IV. q. 77. m. 2. a. 2.; Albertus M. d. 17. a. 28. 36.; Bon. d. 17. p. 3. a. 2. q. 1.; Thom. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 2.; d. 16. q. 2. a. 2, qc. 3.; Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 4. qc. 1. 2. 3.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 25.

³⁾ d. 17. a. 2. q. 8. De vera et falso penitentia c. 15. n. 30. (Migne, P. L. 40. 1125): Cautus sit poenitens, ne verecundia ductus dividat apud se confessionem, ut diversa diversis sacerdotibus velit manifestare; Alexander v. H. S. IV. q. 77. m. 5. a. 2.; Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 6. qc. 1.

⁴⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 2.

⁵⁾ Alexander v. Hales S. IV. l. c. in fine schreibt ähnlich; Thom. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 2. ad 4.: etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur (sc. poenitens) sibi omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis, de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat; Bon. d. 21. p. 2. a. 1. q. 1. ad 4.; nach ihm soll der Pönitent zuerst dem superior die reservierten Sünden beichten, dann kann er sich mit dem ganzen Inhalt des Bekenntnisses an den inferior sacerdos wenden.

⁶⁾ d. 17. a. 3. q. 5.

Art den theologischen Grad schwer immutieren, gebeichtet werden. Daß etwa auch Umstände unter die Beichtpflicht fallen, die die Sünde nur erschweren, ohne dabei die Spezies zu ändern, erwähnt er nur gelegentlich; er meint da, es sei nicht alles zu beichten, was die Sünde erschwere, sondern nur was notabiliter sie erschwere und der Heilung widerstehen könnte¹⁾. Bonaventura²⁾ hält die Beicht solcher Umstände für angemessen; Thomas³⁾ hält sie nicht für notwendig, doch sei das Bekenntnis solcher *circumstantiae* Zeichen der Vollkommenheit; Petrus von Tarentaise⁴⁾ hält unter Berufung auf Wilhelm von Auxerre⁵⁾ dafür, daß *circumstantiae* notabiliter *aggravantes* zu beichten seien, fügt aber hinzu: *secundum alios vera communis, sed non tutius opinantes, non oportet*.

Richard bemerkt einmal, es könnte zur *expressio* der Beicht schwerer Sünden auch die Angabe der Person, mit der man gesündigt, unter die Beichtpflicht fallen⁶⁾.

Daß die läßliche Sünde nicht per se Gegenstand der Beicht ist, darüber sprachen sich die großen Meister des dreizehnten Jahrhunderts an den zitierten Stellen einheitlich aus; ob sie aber etwa per *accidens* zu beichten wären, war strittig. Unser Franziskaner legt sich zunächst ganz allgemein die Frage vor, ob für die läßlichen Sünden Buße notwendig sei⁷⁾; sie ist es *ad remissionem*, sei es *implicite* oder *explicite*, im allgemeinen oder besonderen, d. h. es ist, damit die läßliche Sünde vergeben wird, die Aufgabe der Anhänglichkeit an sie und die Verabscheuung des begangenen *peccatum veniale* erforderlich; heilsnotwendig (*ad salutem*) ist Buße für die *veniale* Schuld per se nicht, wohl aber per *accidens*, nämlich *ratione dubii probabilis*, wenn ein Mensch zweifelt,

¹⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 3.

²⁾ d. 17. p. 3. a. 2. q. 2. Alexander v. Hales, der sehr ausführlich S. IV. q. 77. m. 3. a. 1.—5. die Beicht der *circumstantiae* behandelt, bemerkt l. c. a. 2. § 2.: *Responsio, sine praeiudicio, quod confitendae sunt circumstantiae aggravantes, ex quibus apparet augmentum contemptus peccati.*

³⁾ d. 16. q. 3. a. 2. qc. 2.; d. 17. q. 3. a. 4. qc. 2.

⁴⁾ d. 17. q. 2. a. 4. qc. 2.

⁵⁾ S. aur. fol. 270 b. Es fehlen Wilhelm noch bestimmte Regeln zur Unterscheidung der sündhaften Umstände.

⁶⁾ d. 21. a. 5. q. 2.

⁷⁾ d. 16. a. 5. q. 1.

ob eine Sünde schwer oder läßlich sei, *ratione periculi*, wenn aus der Anhänglichkeit an eine läßliche Sünde die Gefahr entstünde, in eine schwere zu fallen, und endlich *ratione statuti* für den Fall, daß jemand an Ostern nur läßliche Sünden zu beichten hätte. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß für den letzteren Fall eine *penitentia interior* nötig ist; das Kirchengebot kann auch ohne diese erfüllt werden¹⁾. Notwendig ist die Buße über die läßlichen Sünden entweder in diesem oder im jenseitigen Leben zur Erlangung der Glorie²⁾.

Die Gedanken Richards über Notwendigkeit der *penitentia venialium ad gloriam* und *ad remissionem* waren im allgemeinen herkömmlich³⁾; speziell umstritten war die Verpflichtung zur Buße bzw. zur Beicht läßlicher Sünden mit Rücksicht auf das Kirchengebot; unser Lehrer lehnt sich in Beantwortung des Problems an Petrus von Tarentaise⁴⁾ an, der neben einer Verpflichtung zum Bekenntnisse läßlicher Sünden *ratione dubii* und *ratione periculi* auch von einer solchen *ratione statuti* spricht; daß die *per accidens* hier geforderte Beicht venialer Sünden mit keiner inneren Buße, d. h. mit keiner Reue verbunden zu sein brauche, erwähnt er

¹⁾ Vgl. d. 17. a. 2. q. 8. ad 1.

²⁾ d. 16. a. 5. q. 1.

³⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 65. m. 3. a. 4. § 2. schreibt: *dicendum sine preiudicio, quod venialia, quia quodammodo voluntaria sunt, sine motu voluntatis actu vel habitu nolentis fecisse sive dolentis de venialibus commissis vel in generali vel in particulari, non delentur . . . non enim vides, quomodo liberum arbitrium potest consentire gratiae delenti peccatum nisi dissentiat ipsi sive nollet fecisse sive in particulari, si illud particulariter occurat memoriae, sive in generali dissentiat, sive nollet actu vel habitu dico.* Am Ende desselben Artikels vertritt Alexander gar die Ansicht, die läßlichen Sünden würden zu Todsünden bei einem gerechten Menschen selbst dann, wenn er, in einen Schlaf verfallen, in diesem sterben würde und nicht vorher wenigstens den Vorsatz gehabt hätte, die läßlichen Sünden in speciali vel in generali et hoc actu vel habitu zu büßen; hatte er diesen Vorsatz, so tilgte die *gratia finalis* die veniale Schuld. Die gewöhnliche Ansicht ging dahin, daß auch im Fegfeuer eine Reinigung von der läßlichen Schuld noch möglich sei. Vgl. Bon. d. 16. p. 2. a. 3. q. 2.; d. 21. p. 1. a. 1. q. 2. 3.; Thom. d. 16. q. 2. a. 2. qc. 1. 2. 3.; S. th. III. q. 87. a. 1.; Petrus v. T. d. 16. q. un. a. 6. qc. 2.; a. 7. qc. 2. 3. 4.; d. 21. q. 2. a. 2. qc. 1.; Richard l. c. u. d. 21. a. 2. q. 3.

⁴⁾ d. 16. a. 6. qc. 2. Vgl. Bon. d. 17. p. 3. a. 2. q. 1., wo *propter dubium* und *propter ecclesiasticum statutum* die Beicht läßlicher Schuld verlangt wird. Bonaventura, Petrus und Richard verlangen sonach die Beicht von Sünden, die zweifelhaft sind in ihrem Charakter als läßliche bzw. schwere Sünden.

indes nicht. Skotus¹⁾ leugnete jede Verpflichtung zum Bekenntnis läßlicher Schuld.

Es ist, wie dargetan wurde, nicht gestattet, schwere Sünden und Umstände in der Beicht auszulassen. Richard betont deswegen gelegentlich die Pflicht sorgfältiger Gewissensforschung²⁾; doch gibt er einen Fall an, wo es gestattet ist, das Bekenntnis einer schweren Schuld zu unterlassen, nämlich dann, wenn es einem Priester nicht möglich wäre, eine von ihm begangene Sünde ohne Verletzung des Beichtsiegels zu offenbaren³⁾.

So wenig es gestattet ist, in der Beicht Wichtiges zu verschweigen, so wenig ist es erlaubt, Unwahres hinzuzufügen. Unser Meister verweist besonders darauf, daß man keine Sünde beichten dürfe, die man nicht getan; denn einmal würde dadurch das Gewissen des Pönitenten vor dem Beichtvater mehr verborgen als offenbar und dann läge zudem noch eine Lüge vor⁴⁾.

Wann ist ein Pönitent zur Wiederholung seines Bekenntnisses verpflichtet? Wir würden sagen dann, wenn er unvorbereitet, sogar ohne attritio gebeichtet hat. Allein der hier juristisch orientierte Richard entscheidet gegen solches Erwarten anders⁵⁾. Ein solcher Pönitent ist de necessitate nicht gehalten, dieselben Sünden nochmals einem Priester zu beichten. Seine Beicht hat freilich nur dispositiven Wert in dem Falle. Manche indes, so erklärt unser Doctor, behaupten das Gegenteil, indem sie zugleich sagen, daß der Pönitent schwer sündigt, weil er, soweit an ihm liegt, die Ehrerbietung gegen das Sakrament verletzt; darin liegt eine Verachtung des Gnadenmittels. Richard sucht indes dieser Argumentation durch Hinweis auf das Rechtsbuch⁶⁾ zu begegnen.

Der erste Teil der Ausführungen Richards, daß nämlich eine Wiederholung der Beicht auch bei nichtvorhandener

¹⁾ Op. Ox. d. 17. q. un. n. 24.

²⁾ z. B. d. 21. a. 3. q. 3.

³⁾ d. 21. a. 4. q. 2. ad 2.

⁴⁾ d. 21. a. 3. q. 4. Vgl. Alexander v. Hales S. IV. q. 77. m. 5. a. 5.; Bon. d. 21. p. 2. a. 1. q. 2.; Thom. d. 21. q. 2. a. 3.; Petrus v. T. d. 21. q. 3. a. 2. qc. 1.

⁵⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 5.

⁶⁾ c. 5. X. 5. 38.

Disposition, nicht einmal, wie man wohl aus seinen Worten schließen muß, bei absolutionsloser Beicht, notwendig sei, fügt sich in die theologischen Gedankengänge unseres Lehrers nicht ein, da er ja eine Unterwerfung der Sünden unter die Schlüssel, die priesterliche Lossprechung, fordert zum Sündennachlaß. Die Annahme, daß auch ein unwürdiger Empfang des Sakramentes bzw. der sakramentalen Absolution zur Erfüllung der kirchlichen Beichtvorschrift genüge, ist bei Albertus oder Thomas begreiflich, da sie eine Wirkung des Sakramentes *recedente fictione* kennen¹⁾, was bei Richard nicht der Fall ist²⁾; das *dispositive* Beitragen der Beicht im Stande schwerer Sünde, von dem der Lehrer hier spricht, kann nicht in diesem Sinne gedeutet werden beim Hinblick auf seine allgemeine Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente, es ist vielmehr als *traditioneller* Ausdruck zu werten.

Wiederholt müßte die Beicht werden von jemand, der wissentlich einem völlig unwissenden oder idiotischen Priester gebeichtet hätte³⁾; ferner von jenem, der einem Priester Sünden beichtet, von welchen dieser nicht absolvieren kann; zum mindesten müßten die in Frage stehenden Sünden vor einem bevollmächtigten Priester wiederholt und dann der erste Priester wieder aufgesucht werden⁴⁾. Zu wiederholen wäre auch eine Beicht, die vor einem Nichtpriester geschah im Glauben, es handle sich um einen Priester; immerhin wäre die dem Nichtpriester geschehene Beicht in gewissem Sinne *verdienstlich*⁵⁾. Das Bekenntnis müßte nochmals ge-

¹⁾ Albertus M. d. 17. a. 6. in fine corp.; Thom. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 1. Vgl. J. Göttler S. 21 f.

²⁾ Alexander v. Hales S. IV. q. 77. m. 5. a. 7. ad hoc, quod confessio sit satisfactoria, tenetur fieri in caritate sive ex caritate, non autem simpliciter; immo, ut dicunt, si aliquis confiteatur in mortali, absolutus est a tentione, quia fuit obligatus ex statuto ecclesiae. Bon. l. c. fordert eine probable Vorbereitung; andernfalls müßte der Pönitent die Beicht wiederholen. Petrus v. T. d. 17. q. 2. a. 5. qc. 2. und ihm folgend Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 25. erklären wie R., eine derartige Beicht sei zwar nicht in remedium, befreie aber a praeepto. Vgl. auch Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 269 d f. Bei Wilhelm ist das Wiederaufleben der sakramentalen Wirksamkeit der Schlüssel wie bei Albert und Thomas statuiert.

³⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 1.

⁴⁾ l. c. ad 2.

⁵⁾ d. 17. a. 3. q. 3.

schehen auch dann, wenn jemand die auferlegte Buße vor ihrer Verrichtung völlig vergessen hätte¹⁾; per accidens könnte dies der Fall sein, wenn die notabilis et periculosa gravitas einer Sünde nur durch Wiederholung einer schon gebeichteten und nachgelassenen Schuld ausgedrückt werden könnte²⁾. Schließlich müßte auch jener, der das Bekenntnis seiner Sünden wissentlich teilt, die Beichte der Gesamtschuld wiederholen, da es bei ihm an Wahrheit der Bußgesinnung wie der Beicht selbst gebrach³⁾.

Was Richard hier fordert, deckt sich im wesentlichen mit dem, was Bonaventura⁴⁾ oder Petrus von Tarentaise⁵⁾ verlangen.

Unter der Nachwirkung der alten Strenge der Bußdisziplin, die eine wiederholte öffentliche Buße nicht zuließ⁶⁾, hatte sich die Auffassung entwickelt, daß mit dem Rückfall in eine schwere Sünde alle früheren Sünden wiederkehren und daher nochmals gebeichtet werden müßten⁷⁾. Schon Simon von Bisiniano⁸⁾, Huguccio⁹⁾, Wilhelm von Auvergne¹⁰⁾, Wilhelm von Auxerre¹¹⁾ u. a. polemisieren gegen diese Mei-

¹⁾ d. 17. a. 2. q. 8. ad 4.

²⁾ l. c. ad 3.

³⁾ l. c. ad 6.

⁴⁾ d. 17. p. 3. dub. 4. Er nennt vier Fälle, bei denen die gewöhnliche Meinung eine Wiederholung der Beicht verlangt: propter enormitatem sceleris (reservierte Sünden!), propter ignorantiam sacerdotis, propter malitiam fictionis (Verschweigen schwerer Sünden oder Vorhandensein des Willens zu sündigen bei der Beicht), propter contemptum satisfactionis. Einige andere Fälle seien strittig.

⁵⁾ d. 17. q. 2. a. 5. qc. 2. tenetur in quatuor casibus . . . Propter defectum confessarii dupliciter, aut quia deficit ei clavis potentiae . . . aut quia clavis scientiae . . .; propter defectum confitentis dupliciter, aut quia dimidiavit confessionem, aut quia contempsit sive neglexit et oblitus est satisfactionis. Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 25. zählt mit ähnlichem Wortlaute diese vier Fälle auf. Heinrich v. Gent Quodlib. 7. q. 23. behandelt sehr einläßlich unser Thema; er schließt sich dabei — auch die anderen Autoren tun es ohne Namens-erwähnung — an Raymunds v. Pennaforte Summa (de casibus) (ed. Romae 1603 l. 3. § 64. p. 484) an.

⁶⁾ Vgl. Morinus, Comm. hist. p. 328 ss.

⁷⁾ In De vera et falsa poen. c. 14. n. 29. (Migne, P. L. 40. 1124) heißt es: Defleat etiam, quoniam in uno offendens, factus est omnium reus. Vgl. J. de Ghellinck, La reviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe der Bologne, in: Nouvelle revue théologique, Louvain 1909; ferner Fr. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilh. v. Auxerre, S. 28—31.

⁸⁾ So nach Gillmann S. 29.

⁹⁾ Ebenda.

¹⁰⁾ Opera I. p. 500.

¹¹⁾ S. aur. fol. 277 c.

nung. Alexander von Hales vertrat die Überzeugung, daß man keineswegs alle Jahre seine Sünden in Gesamtheit (universaliter) zu beichten habe¹⁾. Daß Bonaventura und Petrus von Tarentaise der Ansicht von der Nichtwiederholung gebeichteter Sünden zustimmten, sahen wir bei den Fällen, die sie von der Regel ausnahmen. Der Aquinate fordert zwar keine direkte Wiederholung früherer Schuld im Bekenntnis, wohl aber kann sie nach ihm indirekt nötig sein, damit der Beichtvater eine passende Buße auferlegen kann²⁾. Richard kennt die Pflicht der nochmaligen Beicht nur per accidens, wie schon bemerkt wurde.

Die eingehenden Untersuchungen der Sentenzenkommentatoren — in der Regel in der Erklärung der 22. Distinktion — über Wiederaufleben von Sünde und Strafe, über die Undankbarkeit, die in der wiederholten Sünde liegt, sind, abgesehen vom äußeren, durch den Lombarden dargebotenen Grunde, als Niederschlag des Fortlebens früherer rigoristischer Ansichten zu würdigen.

Was ist mit den peccata oblita? Nach Richard³⁾ sind die schuldbar vergessenen Sünden bei dem früheren Beichtiger nachzuholen oder es ist einem neuen Beichtiger ein Gesamtbekenntnis zu machen. Ohne Schuld vergessene Sünden können bei jedem Beichtvater nachgeholt werden. Im wesentlichen folgt Richard dem Aquinaten, der allerdings die Frage nicht so eingehend bespricht⁴⁾.

Eine interessante Frage ist die nach der Bedeutung wiederholter Beicht von schon durch das Bußsakrament vergebenen Sünden oder, wie wir sagen würden, nach dem Werte der Andachtsbeicht. Nach Anerkennung der Möglichkeit einer stets wiederholbaren sakramentalen Privatbuße und nach Durchsetzung der Auffassung von der objektiven Wirkkraft der priesterlichen Absolution war zur Andachtsbeichte nur noch ein Schritt.

¹⁾ S. IV. q. 77. m. 5. a. 3. S. auch l. c. a. 4., wo er gegen die Ansicht auftritt, als müßte der recidivus alle Sünden wiederholen in der Beicht.

²⁾ d. 22. q. 1. a. 4.

³⁾ d. 17. a. 2. q. 6. Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 77. m. 2. a. 6.

⁴⁾ d. 17. q. 3. a. 4. qc. 2. ad 3. Nach ihm genügt es allgemein, irgend einem Priester die vergessenen Sünden in speciali, die übrigen in generali zu beichten.

Wilhelm von Auvergne erklärt, nachdem er Pflicht des wiederholten Bekenntnisses für *recidivi* abgelehnt hat, nichtsdestoweniger, daß diese wiederholte Beicht durchaus heilsam und empfehlenswert sei nach seinem Dafürhalten¹⁾. Bonaventura, der unser Problem in einem Anhang kurz behandelt²⁾, glaubt, daß die Wiederbeicht schon nachgelassener Sünden zwar nichts nützen könne *propter finem principalem*, doch habe sie manche *utilitates annexae*, indem sie etwas helfe *ad erubescientiam et intercessorum multiplicationem et ad humiliationem et gratiae augmentum*. Auch der Aquinate streift unser Problem nur gelegentlich³⁾; er erklärt die Wiederbeicht als erlaubt und mitunter empfehlenswert. Als Wirkung bezeichnet er die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen, und zwar so, daß schließlich durch öfters wiederholte Beicht allein recht wohl der Erlaß zeitlicher Sündenstrafe erreichbar sei. Als Grund der Wirksamkeit gibt er nicht bloß die pönale Natur des Aktes und das Gebet des Priesters an — so scheint Bonaventura sich die Effizienz der Wiederbeicht zu erklären —, sondern auch, wie es der Ansicht einiger entspreche, die Kraft der Schlüssel. Zur Zeit Richards wurde die Frage, wie seine eigene zweimalige, umfangreiche Behandlung⁴⁾ und die ausführliche Erörterung Heinrichs von Gent⁵⁾ zeigt, lebhaft besprochen. Unser Doctor referiert über zwei Auffassungen, ohne autoritativ zu einer Stellung zu nehmen. Nach den einen haben die Schlüssel in bezug auf dieselben Sünden nur einmal eine Wirksamkeit und ist somit eine öftere Beicht wertlos. Die Argumente sind meist geschöpft aus der Analogie mit den anderen Sakramenten, die bezüglich derselben Materie (Eucharistie!), desselben Zu-

¹⁾ Opera I. p. 500.

²⁾ d. 17. p. 2. dub. 8.

³⁾ d. 17. Circa litt., l. c. q. 3. a. 3. qc. 5. ad 4.; a. 5. qc. 2.; d. 18. q. 1. a. 3. qc. 2. ad 4.; Expos. orat. dom. pet. 5. Vgl. Göttler S. 85. Von früheren Autoren vgl. Petrus v. Poitiers Sent. l. 3. c. 14. (Migne, P. L. 211. 1071 s.): *Utrum pluries possit aliquis eadem peccata confiteri*. Petrus glaubt, daß die Unwiederholbarkeit nur von der feierlichen Buße gilt; von der Wiederholungsbeicht macht er die für die damalige Praxis interessante Bemerkung: *Forisitan enim in quibusdam reperitur Ecclesiis, in aliis non*.

⁴⁾ d. 18. a. 2. q. 4. und Quodlib. 3. q. 17. Das gedankliche Material ist an beiden Orten so ziemlich das gleiche; wir referieren nach dem Sentenzenkommentar.

⁵⁾ Quodlib. 7. q. 22.

standes (Ölung!), derselben Personen (Ehe!) nicht wiederholbar seien.

Gegenüber diesen Argumenten weiß Richard eine noch stattlichere Zahl beachtenswerter Argumente für die gegenteilige Auffassung ins Feld zu führen. Die wichtigsten davon sind diese: Nach der Gewohnheit der Kirche wird, wer öfter beichtet, auch öfter bezüglich derselben Sünden sakramental absolviert, was nicht geschähe, hätte die wiederholte Absolution keinen sakramentalen Wert. Ferner wäre nicht einzusehen, worin der Vorzug der neustamentlichen Sakramente gegenüber den alttestamentlichen bestünde. Dann geht ja die Wirksamkeit des Bußsakramentes nicht bloß auf Schuld und Strafe, sondern auch auf die Gnade; in dieser ist aber zeitlebens ein Wachstum möglich. Auch darauf ist hinzuweisen, daß die Taufe, selbst wenn sie in voto schon empfangen ward, beim Empfang in re doch noch ex vi sacramenti wirkt; ähnlich kann auch das Bußsakrament ex vi sacramenti wirken, selbst wenn die Sünde schon erlassen ist. Schließlich bemerkt unser Referent, daß bei wiederholter Spendung des Bußsakramentes das zweite und die folgenden Male das Sakrament durchaus nicht sub conditione gespendet wird, wie es etwa bei der Taufe der Fall ist, falls Zweifel bestehen, ob der Betreffende die Taufe schon empfangen hat. Dieser Brauch der Kirche scheint vorauszusetzen, daß jedesmal die Buße wahrhaft sakramental wirkt.

Ohne Zweifel bringt unser Doctor für die zweite Auffassung das bedeutsamere Beweismaterial. Mit seiner Sympathie dürfte er auf ihrer Seite stehen. Heinrich von Gent hat sie entschieden vertreten, indem er betont, daß eine oftmalige sakramentale Wirkweise der Wiederbeicht gleicher Sünden zwar nicht mit Rücksicht auf den Prinzipalzweck — *maculae peccatorum ablutio, divinae offensae placatio, poenae aeternae debitae peccato in poenam temporalem commutatio* —, wohl aber in Bezug auf den sekundären Effekt statthabe — *poenae temporalis saltem pro parte remissio, gratiae augmentatio, ecclesiae militanti reconciliatio et siqui alii sunt huiusmodi (sc. effectus)* —.

Am Schlusse seiner Erörterung über das Bekenntnis des Pönitenten faßt Richard¹⁾ die Eigenschaften der Beicht in den Schulvers²⁾:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda
Integra, secreta, lachrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans et sit parere parata.

Er gibt sodann eine kurze Auslegung des Merkverses.

Der Beichtpflicht des Pönitenten entspricht naturgemäß eine Pflicht des Priesters, die Beichte abzunehmen. Auch dieser Gedanke entgeht unserem Franziskaner nicht³⁾. De tentione necessitatis ist der Pfarrpriester gehalten, so oft die Beichte abzunehmen, als seine Pfarrbefohlenen verpflichtet sind, das Sakrament zu empfangen; das ist zum mindesten einmal im Jahre der Fall, außerdem bei schwerer Krankheit oder bei Todesgefahr der Parochianen. Wollen dieselben öfters beichten und der Kuratpriester will sie nicht hören, so sind sie frei in der Auswahl des Beichtvaters, es wiese sie denn ihr curatus an einen bestimmten. De necessitate congruitatis muß der Priester so oft zum Beichthören bereit sein, als seine Pfarrkinder zu beichten wünschen; denn mit derartiger Verpflichtung ist er ja gehalten, für den Seelenfortschritt seiner Parochianen zu arbeiten, so sehr und wie immer er kann. — Ein schönes Wort! Auch sonst gibt unser Meister ja pastorale Winke, wie wir gelegentlich bemerken konnten.

Eine besondere Pflicht des Priesters ist es, über das in der Beicht Erfahrene absolutes Stillschweigen zu bewahren. Dem sigillum confessionis hat unser Lehrer eine ziemlich ausgedehnte Untersuchung gewidmet.

Das Laterankonzil vom Jahre 1215 hatte die Pflicht der Geheimhaltung der Sünden des Pönitenten eingeschärft, diese Pflicht näher beschrieben und zugleich Strafbestimmungen für Verletzung des Beichtsiegels gegeben⁴⁾. Als Ganzes

¹⁾ d. 17. a. 3. q. 9.

²⁾ Vgl. Thom. d. 17. q. 3. a. 4. qc. 4.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 26.

³⁾ d. 18. a. 2. q. 3.

⁴⁾ c. 12. X. 5. 38.

betrachtet, erscheint dieser Kanon als Zusammenfassung dessen, was seit dem neunten Jahrhundert einzelne Bischöfe und Synoden wiederholt ausgesprochen hatten¹⁾.

Die Bestimmung des Konzils ist in der Folgezeit die oft und oft berufene Auktorität für das Beichtsigill; sie hatte ihm eine allgemein positiv-rechtliche Grundlage gegeben. Die Kanonisten und Theologen erklärten indes, daß das *sigillum confessionis* auch auf göttlich-rechtlicher Grundlage ruhe²⁾. Richard von Mediavilla behauptet sogar seinen naturrechtlichen Charakter. Er begründet dies so³⁾: Ein und dieselbe, natürlich gleiche Person kann etwas, wenn sie in *persona alterius* spricht, wahrhaft behaupten, was sie, wenn sie in *propria persona* spricht, wahrhaft verneinen kann. So kann der Priester im Beichtforum, wo er die Person Gottes repräsentiert, etwas wahrhaft bejahen, was er außerhalb dieses Forums, wenn er in eigener Person spricht, verneinen darf und muß auf Grund der natürlichen Wahrheitspflicht.

Richard ist vermutlich zu dieser eigenartigen Beweisführung angeregt durch die scharfe Unterscheidung, welche Thomas⁴⁾ und andere Autoren machen zwischen dem Wissen des Priesters *ut Deus*, wie er es im Beichtstuhl erwerbe, und seinem Wissen *ut homo*, wie er es sonst erlange. Richard hatte diese Unterscheidung auf eine neue Begründung zugespitzt, da ihm die Begründung Thomas', Petrus' und Hugos⁵⁾ als ungenügend erschien, das Beichtsigel fest zu fundieren⁶⁾. Die Argumentation der genannten Lehrer ging vom sakramentalen Zeichen der Beicht aus, welches *exterius* anzeigen müsse, was *interius* geschehe; *interius* aber wahrte Gott das Geheimnis, indem er die Sünden des Pönitenten geheimhalte. Richard weist darauf hin, daß dies bloß zuträfe für jene Sünden des Pönitenten, für die er wahrhaft Buße tut. Darnach

¹⁾ B. Kurtscheid, Das Beichtsigel in seiner geschichtlichen Entwicklung (Freiburger Theol. Studien VII.), Freiburg 1912, S. 64.

²⁾ Vgl. Kurtscheid S. 147 ff.

³⁾ d. 21. a. 4. q. 1.

⁴⁾ d. 21. q. 3. a. 1. qc. 1. ad 1. 2. 3. Vgl. Petrus v. T. d. 21. q. 4. a. 1. qc. 1. ad 1.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 28. Auch im Rechtsbuch liegt diese Unterscheidung schon vor c. 2. X. 1. 31.

⁵⁾ II. cc.

⁶⁾ d. 21. a. 4. q. 2. in fine corp.

dürfte dann der Priester jene Sünden offenbaren, welche in unbußfertiger Gesinnung seinen Schlüsseln unterstellt werden. — Doch gibt unser Lehrer pietätvoll für die Argumentation seiner Vorgänger eine günstige Deutung: Man könne etwa sagen, daß auch eine Beicht in unbußfertiger Gesinnung doch zur Reue und folglich auch zur Verheimlichung der Sünden in *conspectu dei* disponiere¹⁾).

Skotus lehnte die Argumentation seines Ordensgenossen ab²⁾).

Unser Doctor gibt noch eine zweite naturrechtliche Fundierung des Sigillums, indem er von der allgemeinen Verpflichtung ausgeht, anvertraute Geheimnisse zu bewahren, und erklärt, daß der Pönitent schon durch die Tatsache, daß er dem Priester allein beichtet, zu erkennen gibt, daß er das Anvertraute als Geheimnis behandelt wissen will. Freilich ist das Beichtgeheimnis deswegen mit sonstigen Geheimnissen nicht auf eine Stufe zu stellen; seine Verletzung ist eine ungleich schwerere Sünde³⁾).

Eine besondere göttlich-rechtliche Begründung versucht der Doctor nicht; für die positive Grundlage verweist er⁴⁾ auf den Kanon *Omnis utriusque sexus* und auf die ältere Bestimmung des *Caput Sacerdos*⁵⁾). Im übrigen faßt er eine Anzahl mehr opportunistischer Gründe zusammen⁶⁾), die im allgemeinen der Sorge um die Reverenz vor dem Beichtinstitut entspringen.

Bedeutsamer als diese Darlegungen ist die Stellungnahme Richards zu einer Reihe vielerörterter Einzelfragen, die er in dieser Quästion unterbringt.

Das Laterankonzil hatte jenen unter Strafe gestellt, der eine in *poenitentiali iudicio* aufgedeckte Sünde zu offenbaren sich unterfangen hatte⁷⁾). Das *poenitentialē iudiciū* ist so nach Voraussetzung der Verschwiegenheitspflicht. Wie aber, wenn der Pönitent sich in Wahrheit gar nicht diesem Gericht

¹⁾ l. c.

²⁾ Op. Ox. d. 21. q. 2. n. 4.

³⁾ d. 21. a. 5. q. 4.

⁴⁾ d. 21. a. 4. q. 2. Contra 1. 3. Vgl. l. c. ad 2.

⁵⁾ c. 2. d. 6. de poen.

⁶⁾ d. 21. a. 4. q. 2. in corp.

⁷⁾ c. 12. X. 5. 38.

unterwerfen will, wenn er ohne Reue und Vorsatz kommt, wenn er ein beabsichtigtes Verbrechen beichtet, wenn er sich als Häretiker bekennt, wenn er sich als Exkommunizierter entpuppt usw.?

Richard antwortet ganz allgemein¹⁾: In keinem Falle ist es dem Beichtvater gestattet, die Beicht zu offenbaren. Daher ist auch jene Ansicht zu verwerfen, die in dem Verse zum Ausdruck kommt:

Est haeresis crimen, quod nec confessio celet.

Doch muß der Beichtvater mit größtmöglicher Sorgfalt, aber unter Wahrung aller Diskretion entgegenwirken, damit nicht etwa die in der Beicht aufgedeckte Sünde, die erst vollzogen werden soll, in die Tat umgesetzt werde.

Bonaventura²⁾, noch mehr Petrus von Tarentaise³⁾ hatten sich vorher schon ähnlich geäußert. Die Bemerkung Richards fand den Beifall des Astesanus, der sie in seine vielbenützte Summa de casibus aufnahm⁴⁾.

Der Beichtvater ist weiterhin deswegen, weil er aus der Beicht weiß, daß der Pönitent exkommuniziert ist, nicht gehalten, seinen Umgang zu meiden; es könnte eben daraus ein Verdacht auf den Beichtenden fallen⁵⁾.

An derselben Stelle bespricht unser Meister eine häufig ventilirte Frage, ob nämlich ein Prälat, der aus der Beicht Kenntnis von der schlechten Amtsführung seines Untergebenen habe, denselben auf diese Kenntnis hin vom Amt entfernen dürfe. Noch Thomas⁶⁾ hatte dies gestattet unter der Voraussetzung, daß durch die Amtsentsetzung in keiner Weise die gebeichtete Sünde bekannt würde. Richard findet diese Auffassung bedenklich; er macht darauf aufmerksam, daß dieses Verfahren nicht zum Nutzen der Allgemeinheit

¹⁾ d. 21. a. 4. q. 2. Raymund v. Pennaforte hielt dafür, daß bei Häretikern, Ungläubigen und in ähnlichen Fällen die Schweigepflicht nicht bestehe, da das Fundament weg falle, quia ille non agit poenitentiam. Summa de poen. et matr. l. 3. § 60, ed. Romae 1603 p. 490 s. Nach Alexander v. Hales S. IV. q. 78. m. 2. a. 2. fällt eine Sünde, die einer nicht als etwas Gegenwärtiges beichtet, sondern ut est in proposito de futuro, nicht unter das Sigill.

²⁾ d. 21. p. 2. a. 2. q. 1.

³⁾ d. 21. q. 4. a. 1. qc. 1.

⁴⁾ l. 5. tit. 20.

⁵⁾ d. 21. a. 4. q. 2. ad 3.

⁶⁾ d. 21. q. 3. a. 1. qc. 1. Quodlib. 5. a. 13. Vgl. Kurtscheid S. 108 f.

sei; denn jene, welche aus der Beicht des von seinem Amte Amovierten wüßten, daß er eben wegen seines Bekenntnisses vom Amte kam, würden geneigter sein, zukünftig nicht wahrheitsgemäß zu beichten, und auch der Betreffende selbst würde fortan die Beicht weniger in Ehren halten. Immerhin — hier macht der Lehrer ein Zugeständnis an die Autorität des Aquinaten —, wenn der Obere den Untergebenen aus dem Amte entfernen könne, ohne daß der Pönitent noch sonst jemand Verdacht schöpfen könne, so sei es nach Ansicht einiger gestattet, ihn abzusetzen.

So hebt Richard zwar, wie es scheint erstmalig¹⁾, die Bedenken hervor, die gegen Gebrauch der Beichtkenntnis selbst zu Nutz und Frommen des Pönitenten sprechen; doch völlig entschieden ist er nicht.

Aufmerksam gemacht sei auf einen Schulfall, den Richard²⁾ in die Erörterung einführt und der später oft wiederkehrt³⁾: Zwei Männer, die mit einem Priester durch einen Wald gehen wollen, haben sich verabredet, denselben im Walde zu ermorden; doch vorher beichtet der eine, von Reue erfaßt, das Vorhaben dem Priester. Muß der Priester mit ihnen weitergehen, sich so der Todesgefahr aussetzen und so Anlaß zu einem Verbrechen geben, oder darf er sich zurückziehen und so die Beicht des einen Genossen offenbaren? Richard antwortet darauf: In dem Falle dürfte der Priester sich weigern einzutreten *confessionem non revelando, sed praetendendo aliquam necessariam causam*. Freilich empfindet der Meister das in der Praxis Unzureichende dieser Lösung, und er fügt deswegen hinzu: Sollte der Fall denkbar sein, daß ein Priester die Wahl hätte zwischen Tod und Bruch des Beichtsigills, er müßte den ersteren wählen.

Erwähnt wurde bereits, daß nach Richard dem Beichtgeheimnis zuliebe die Beicht eines Priesters auch unvollständig sein dürfte⁴⁾.

¹⁾ Kurtscheid S. 116. 179.

²⁾ d. 21. a. 4. q. 2. ad 5.

³⁾ z. B. Skotus Op. Ox. d. 21. q. 2. n. 20. Zu den sonstigen Autoren, die die Sache erörtern, vgl. Duns Scotus, Opera t. 9. p. 446 s. Commentarius.

⁴⁾ l. c. ad 2.

Alle die Einzelzüge zeigen uns, wie unser Doctor mit größerer Strenge und Konsequenz die Schweigepflicht des Priesters unterstreicht. Kein Wunder, daß Astesanus gerade diese Teile unseres Kommentars seinem Werke einverleibte¹⁾.

Die Strenge des Lehrers macht sich auch in der Frage der Entbindung von der sakramentalen Schweigepflicht geltend²⁾. Der Priester kann zwar mit Erlaubnis des Pönitenten eine ihm gebeichtete Sünde einem anderen in seelsorgerlichem Interesse offenbaren. Sonst jedoch, auch mit Erlaubnis des Pönitenten, eine Sünde kundzutun, wäre nur dann gestattet, falls der Pönitent außerhalb der Beicht dies nochmals dem Beichtvater sagen würde. Auf alle Fälle ist dem Priester größte Zurückhaltung geboten schon deswegen, weil ihm die Beweislast für gegebene Erlaubnis obliegt.

Daß Richard eine Erlaubnisgebung außerhalb der Beicht fordert, wird daraus verständlich, daß er sich gegen den Einwurf wehrt, es sei von einer naturrechtlichen Verpflichtung keine Dispens möglich; eine Erlaubnisgebung außerhalb der Beicht ist eben nicht mehr eigentlich Entbindung von der naturrechtlichen Verpflichtung des Siegels, sondern kommt einer gewöhnlichen Mitteilung des Gebeichteten gleich.

Thomas³⁾ und Petrus von Tarentaise⁴⁾ sind der Meinung, daß auch schon die Erlaubniserteilung in der Beicht berechtigte, außerhalb der Beicht von der erworbenen Kenntnis Gebrauch zu machen. Unser Lehrer hält sich an die strengere Auffassung Alexanders⁵⁾, der auch der doctor subtilis beipflichtet⁶⁾.

Wer ist nun an die sakramentale Verschwiegenheit gebunden? Daß der Priester es ist, versteht sich von selbst. Die Frage, ob auch noch andere Personen, die irgendwie Kenntnis vom Beichtinhalt erlangen, verpflichtet seien, wurde vielfach im Zusammenhange mit der nach dem Wert

¹⁾ Sum. de casibus l. 5. tit. 20.; so z. B. d. 21. a. 4. q. 1. 2.: corp., ad 2. 3. 4. usw.

²⁾ d. 21. a. 4. q. 1. ad 1.

³⁾ d. 21. q. 3. a. 2. ad 1.

⁴⁾ d. 21. q. 4. a. 2.

⁵⁾ S. IV. q. 78. m. 2. a. 3. Er leitet die Begründung aus dem uns bekannten Gedanken, daß der Priester ut deus seine Kenntnis erhalten hat.

⁶⁾ Op. Ox. d. 21. q. 2. n. 18. Vgl. Kurtscheid S. 156 ff.

und Zweck der Laienbeicht erörtert, so z. B. vom Aquinas, der meint, das Beichtsigel binde zwar an sich nur den *minister sacramenti*; wie nun aber ein Laie in gewissen Fällen an der Schlüsselgewalt partizipiere, nämlich wenn er im Notfalle die Beichte jemand's höre, so partizipiere er auch am Beichtsigel, wenn ihn diese Verpflichtung auch nicht im eigentlichen Sinne binde¹⁾. Thomas leitet also hier die Verpflichtung zum Schweigen aus dem Sakramente ab.

Richard muß, da er der Laienbeicht jeden sakramentalen Charakter abspricht, sich nach einer anderen Begründung umsehen. Er leitet eine solche Verpflichtung ab *ex praecepto iuris naturae et iuris positivi et iuris divini*²⁾. Das erste erklärt er aus der allgemeinen, auch im Rechtsbuch³⁾ angedeuteten Naturpflicht, daß jeder dem anderen das tue, was er von demselben in einem ähnlich gelagerten Falle selbst erwarte. Den göttlich-rechtlichen Charakter der Verpflichtung entnimmt er aus Luk. 6, 31, wo der eben angedeutete Gedanke ausgesprochen ist, und aus Matth. 18, 15, wonach bei erfolgreicher brüderlicher Zurechtweisung — bei der Buße ist dieser Fall oder doch die Disposition dazu gegeben — der Fehler des Nächsten nicht weiter bekannt werden soll. Die Begründung für die kirchlich-positive Seite der Schweigepflicht will unser Lehrer durch eine ähnliche Analogie gewinnen mit Hinweis auf das Rechtsbuch⁴⁾, wo gefordert ist, daß erst nach erfolgloser geheimer Mahnung die Sünde publiziert werden dürfe. Wirksamer ist eine zweite Argumentation, die darauf hinausgeht, daß der Kanon *Omnis utriusque sexus in favorem confessionis et confitentium* gegeben sei; könnte jemand erlaubterweise von dem Gebrauch machen, was er aus der Beicht eines anderen hört, der sein Kirchengebot erfüllt, so wäre dies in *praeiudicium et contra favorem confessionis et confitentium*. Es scheint sonach, meint der Doctor zusammenfassend, daß die sakramentale Schweige-

¹⁾ d. 21. q. 3. a. 1. qc. 3.

²⁾ d. 21. a. 4. q. 3.

³⁾ c. 1. d. 1. introd.

⁴⁾ c. 24. X. 5. 1.

pflicht zwar direkt, primär und ausdrücklich den Priester, jedoch ex consequenti et implicite jeden bindet, der die Sünden eines Konfitierenden hört und sie nicht auf anderem Wege schon weiß.

Im allgemeinen ist die Beweisführung unseres Lehrers annehmbar, wenngleich die Hinweise auf die brüderliche Zurechtweisung und die *monitio charitativa* vor der gerichtlichen Anklage nicht mehr als Analogien sind.

Daß auch jener, dem der Beichtvater das Bekenntnis jemandes geoffenbart hat und der weiß, daß der Beichtvater seine Kenntnis nur aus der Beicht schöpft¹⁾, zu strenger Geheimhaltung die Pflicht hat, ist daraus klar, daß man alles aus einer Beicht direkt oder indirekt Erfahrene verschweigen muß; außerdem würde der Verbreiter so erlangter Kenntnis am crimen des Beichtvaters partizipieren und zudem konnte ja der Beichtiger nur de facto, nie de iure von seiner Kenntnis Gebrauch machen, weswegen auch der Weitergebrauch unrechtmäßig ist²⁾.

Der etwa zur Beichte beigezogene Dolmetscher ist zur Geheimhaltung verpflichtet, weil, wie Richard³⁾ sagt, Dolmetscher und Priester als eine Person zu achten sind.

Ein Überblick über die Argumentation Richards ergibt, daß zwischen der Beichtschweigepflicht des Priesters und der anderer Personen ein Unterschied besteht; denn Richard begründet die beiderlei Verpflichtung aus innerlich verschiedenen Gesichtspunkten, während der Aquinate den einen Gesichtspunkt des Sakramentes dafür verwendet; doch deutet auch er einen Unterschied an⁴⁾.

Was ist Objekt der Verpflichtung beim Beichtsigill? Das Laterankonzil hatte den Inhalt, den Umfang der Pflicht umschrieben mit den Worten: *Caveat autem (sc. sacerdos)*

¹⁾ Nach dieser Bemerkung dürfte der Beichtvater von dem, was er außer durch die Beicht auch sonst weiß, ohne weiteres Gebrauch machen; näher äußert sich unser Lehrer zu dieser Frage nicht. Vgl. dagegen Thom. d. 21. q. 3. a. 3.; Petrus v. T. d. 21. q. 4. a. 1. qc. 2.; Bon. d. 21. p. 2. a. 2. q. 3.; Hugo von Straßburg Comp. theol. ver. 1. 6. c. 28. usw.

²⁾ d. 21. a. 5. q. 1.

³⁾ d. 17. a. 2. q. 4. ad 5. Vgl. d. 21. a. 4. q. 4. Contra 1.

⁴⁾ d. 21. q. 3. a. 1. qc. 3.

ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem. Darnach muß der Beichtvater alles geheim halten, was den Pönitenten irgendwie bloßstellen könnte.

Dazu gehören in erster Linie die Sünde und alle Umstände derselben¹⁾; die Sünde ist das primäre und direkte Objekt des Beichtsiegels²⁾. Darin waren sich die Theologen einig³⁾, wenn man von Einzelheiten absieht.

Mehr in Erörterung stand eine andere Frage, nämlich die, ob die Sünden der Mitschuldigen unter das Beichtsiegel fallen; doch herrschte auch hierin bei den späteren Theologen Übereinstimmung⁴⁾. Richard widmet dem Problem eine ausgedehnte Quästion⁵⁾. Er begründet darin die Pflicht, die Mitschuldigen zu verschweigen, zunächst für einzelne Fälle, dann allgemein, und präzisiert näher, wie und inwiefern der Mitschuldige unter das Beichtsiegel fällt.

Es gibt Fälle, wo einerseits der Pönitent manche Sünden ohne Angabe des Mitschuldigen gar nicht beichten kann und andererseits deswegen der Mitschuldige gar nicht geoffenbart werden kann ohne Offenbarung der Sünde des Pönitenten oder Verdächtigung desselben; aber auch sonst sind Fälle möglich, wo eine Person sofort erkennen würde, falls Offenbarung des complex gestattet wäre, daß eine zweite Person, mit der sie eine Sünde gemeinsam vollbracht, sich in der Beicht über sie ausgesprochen.

Aber ganz abgesehen von diesen bestimmten Möglichkeiten gibt es genug Gründe, welche die Geheimhaltung des Mitschuldigen rechtfertigen und fordern. Unser Lehrer wendet die uns schon oben angedeuteten Opportunitätsgründe für das Sigill auf das besondere Problem der Verschweigung des Mitschuldigen an; sein Gedanke der naturrechtlichen Begründung des Sigills spielt auch hier eine Rolle.

¹⁾ d. 21. a. 4. q. 1. ad 1.

²⁾ d. 21. a. 4. q. 4.

³⁾ S. Kurtscheid S. 145. Vgl. Thom. d. 21. q. 3. a. 1. qc. 2.

⁴⁾ S. Kurtscheid S. 145 Anm. 5.

⁵⁾ d. 21. a. 4. q. 4. Quæstio disput. 45 (Cod. Vat. lat. 868 ff., 126 r—129 r, und Cod. Norimberg, C II 37, fol. 51 v—52 v — hier unvollständig —) die letzte dieser Quästionen Richards, widmet sich ebenfalls diesem Punkte; Richard bejaht die Frage in ähnlicher Gedankenfolge, aber mit weiter ausholender Begründung.

Wie fällt nun der Mitschuldige einer Sünde unter die sakramentale Schweigepflicht? Während die Sünde des Pönitenten notwendig und absolut, primär, direkt und ohne weiteres sowie aus all den Gründen, die für das Beichtsiegel überhaupt namhaft gemacht wurden, unter die Schweigepflicht fällt, ist dies beim Mitschuldigen an der Sünde zwar auch notwendig und absolut, im übrigen aber nur *ex consequenti* et *indirecte* und nur aus einigen der angedeuteten Gründe der Fall.

Richard fügt noch bei — es ist dies wichtig für den eventuellen praktischen Gebrauch von Beispielen in Predigt und Unterricht —, daß die Sünden des Pönitenten, wenn man ihnen eine Beziehung zu einer bestimmten Person nicht gibt, zwar *de necessitate* unter das Beichtgeheimnis fallen, aber nicht absolut, sondern nur unter der Voraussetzung, daß aus Reden über derlei Sünden an sich oder zufällig, direkt oder indirekt Beschämung, Verwirrung, schlimmer Verdacht oder sonst ein Schaden für den Pönitenten entstehen könnte.

Was der Beichtende bloß gelegentlich einfließen läßt in sein Bekenntnis, ohne daß es eine Beziehung zu Sünden oder Umständen derselben hätte, oder wenn es Dinge wären, die den Beichtenden nicht offenbar machen (*nec potentes deducere in manifestationem confitentis* — darnach müßte der Beichtvater auch seine Beichtkinder verheimlichen —), so fällt Derartiges nicht unter die Schweigepflicht; der *confessarius* wäre kein Lügner, wenn er behaupten würde, er habe dies gehört, da er in bezug auf diese Dinge nicht die Person Gottes darstellte, sondern die eines Menschen.

Ein Rückblick über die Ausführungen über das *sigillum confessionis* bei Richard gibt uns den Eindruck, daß er mehr als die großen Lehrer der Scholastik diese Materie durchdringt, dabei immer getragen von einem warmen, besorgten Interesse für den Schutz des Bußgerichtes und für die Erhaltung der Ehrfurcht und Wertschätzung dieses Sakramentes.

c) Die Genugtuung

Auch im Mittelalter bestand, wie wir sahen, der Unterschied zwischen öffentlicher bzw. feierlicher Buße und pri-

vater stets fort; jedoch trat erstere mehr und mehr in den Hintergrund. In der privaten Buße, in welcher der Hauptakzent auf Bekenntnis und priesterlicher Absolution ruht, tritt gegenüber der öffentlichen Bußpraxis insofern eine Änderung ein, als die Satisfaktion nicht mehr vor die Rekonziliation fällt, sondern erst nach der Lossprechung geleistet wird. Dieser Tatbestand liegt unserem Lehrer als eine längst selbstverständlich gewordene Praxis vor¹⁾.

Die Lehre von der satisfactio behandelt Richard herkömmlich in der 15. Distinktion; einige Nachträge mit besonderer Berücksichtigung der sakramentalen Genugtuung finden sich in der 18. Distinktion. Es ist nämlich zu beachten, daß der Begriff satisfactio oft in einem ganz weiten Sinne genommen wird und deswegen Erörterungen einfließen, die mit der eigentlichen Lehre von den Sakramenten nur in einem häufig sehr losen, aus historischen Voraussetzungen begreiflichen Zusammenhang stehen.

So lautet denn gleich die erste Frage des Doctors in der Sache, ob die Genugtuung ein Tugendakt sei²⁾. Sie ist es, weil sie ein Akt der Bußtugend ist. Näherhin wird sie durch die Schuldefinition bestimmt als *pro illata iniuria voluntaria recompensatio secundum iustitiae aequalitatem cum proposito non committendi novam iniuriam*³⁾. Auch diese Definition zeige sie als Tugendakt.

Die Möglichkeit, Genugtuung zu leisten, besteht für den Menschen dadurch, daß er durch den wahren Glauben teilhaft wird der Verdienste Christi, mit deren Hilfe er dann Satisfaktion Gott leistet⁴⁾.

Die gewöhnlichen Mittel, Gott Genugtuung zu leisten, sind die *opera poenalia*; dabei genügt, daß die Pönalwerke

¹⁾ Vgl. Morinus, *Comment. hist.* l. 1. c. 10. p. 23 ss; l. 3. c. 12. p. 163 ss. K. Müller S. 297 ff. 300. 304. Am zähesten hielt sich die alte Auffassung, daß der Rekonziliation die „äußere Buße“, wozu auch die Genugtuung gehört, vorausgehen solle, in dem Problem der Todbettbuße. Hier führen, wie wir schon sahen, die großen Lehrer die gewonnenen Erkenntnisse nicht reibungslos durch.

²⁾ d. 15. a. 1. q. 1.

³⁾ Diese Definition findet sich auch bei Thom. d. 15. q. 1. a. 3. qc. 5. und Petrus v. T. d. 15. q. 1. a. 1., eine ähnliche bei Albertus M. d. 15. a. 12.

⁴⁾ So auch Alexander v. Hales S. IV. q. 84. m. 1.; Bon. d. 15. p. 1. a. un. q. 1. Sol. 1. opp. Alius. Vgl. auch Thom. d. 15. q. 1. a. 2. und besonders Petrus v. T. d. 15. q. 1. a. 2. qc. 1.

solche sind *ratione generis operis*, sie brauchen es nicht sein *ratione operantis*; vielmehr können sie wegen der im Leisten vorhandenen Liebeswärme sogar mit Freude geschehen (*delectabilia*). Ihr Zweck ist, vergangene Schuld zu sühnen und vor zukünftiger zu bewahren¹⁾.

Die Prüfungen, die Gott über uns verhängt bzw. zuläßt, haben für den, der sie erträgt in reiner Passivität (*sub ratione qua patiens tantum*), noch keinen satisfaktorischen Wert, da er nicht aktives Prinzip dieser Prüfungen ist; wohl aber sind sie Grundlage (*materia*) der Genugtuung, wenn und insofern er geduldig aushält mit der Absicht, Sündenstrafnachlaß dadurch zu erlangen²⁾. Richard fordert also hier Aktivität beim Leidenden.

Voraussetzung dafür, daß die Genugtuungswerke Wert besitzen, ist die, daß sie im Stande der Gnade geschehen. Gott nimmt die *opera* nicht an, wenn ihm der *operans* nicht genehm sein kann³⁾. Eine rein juristische Betrachtungsweise lehnt also Richard hier ab; wir werden dies noch näher sehen in der Frage, ob jemand für einen anderen Genugtuung leisten kann.

¹⁾ d. 15. a. 1. q. 3. Vgl. besonders Petrus v. T. d. 15. q. 1. a. 3. qc. 1. in corp. und ad 2. S. auch Alexander v. Hales S. IV. q. 84. m. 2. a. 2.; Bon. d. 15. p. 2. a. 1. q. 3.; Thom. d. 15. q. 1. a. 4. qc. 1.

²⁾ d. 15. a. 1. q. 4. Ähnlich äußern sich Thomas d. 15. q. 1. a. 4. qc. 2. und Petrus v. T. d. 15. q. 3. a. 2. qc. 2.

³⁾ d. 15. a. 1. q. 5. Daß Werke, im Stande der Todsünde verrichtet, nicht verdienstlich sein konnten, darüber waren sich die Lehrer einig; die Frage war, ob durch derartige Werke nicht wenigstens der zeitliche Strafnachlaß für die früher vergebenen Sünden erreicht oder doch der vom Priester auferlegten Genugtuungspflicht genügt werden könnte. Alexander v. Hales S. IV. q. 85. ist der Ansicht, daß der Pönitent in caritate seine Genugtuung leisten muß (m. 1.), daß deswegen die im Stande schwerer Schuld geleistete Satisfaktion zu wiederholen ist (m. 2. a. 1.), daß aber die Genugtuungswerke, die in der Liebe verrichtet, dann aber durch die Sünde ertötet wurden, nicht zu wiederholen sind (m. 2. a. 2.). Die Anschauung, daß die in der Todsünde geleisteten Genugtuungswerke beim Hinzutritt der Gnade wieder belebt und wenigstens ad remissionem poenae, wenn auch nicht ad collationem gloriae angerechnet werden, findet er falsch und verwerflich (m. 2. a. 3.). Bon. d. 15. p. 1. q. 4. stimmt zwar der Ansicht seines Lehrers sonst bei, doch hält er die von ihm verworfene Ansicht immerhin für multum probabilis, wenn auch die gegenteilige Meinung securior sei. Thomas d. 15. q. 1. a. 3. qc. 2. lehnt die von Bon. als probabel charakterisierte Meinung ab; doch gesteht er zu, daß manche Satisfaktionswerke, die beim Pönitentenen einen dauernderen Effekt hinterlassen — das Fasten bewirkt eine corporis debilitatio, das Almosengeben eine diminutio substantiae —, nicht mehr wiederholt werden müssen l. c. ad 3. Diesen letzteren Gedanken hatte schon Albertus M. d. 15. a. 30. vertreten; vgl. auch bei ihm l. c. a. 8. 9. Petrus v. T. d. 15. q. 1.

Immerhin haben die in der Todsünde verrichteten Genugtuungsleistungen den Wert, daß Gott sie durch zeitliche Güter belohnt oder daß sie disponieren *ad inclinandum aures divinae misericordiae ad operantem*¹⁾. Die zuweilen²⁾ besprochene Frage, ob solche Werke etwas vermögen zur Erlangung einer erträglicheren Höllenstrafe, beantwortet der Meister dahin, daß dies insofern zutreffe, als die in der Sünde geschehenen Genugtuungswerke abhielten von weiteren Sünden³⁾.

Ein Genugtuungswerk *ex bona intentione* begonnen, ist nur verdienstlich in Kraft der Intention, falls dieselbe nicht durch einen gegenteiligen Akt unterbrochen wird⁴⁾.

Der Pönitent kann für eine schwere Sünde ohne die andere Genugtuung leisten nur in dem Sinne, daß die äußere Buße, die auf Abtragung der zeitlichen Sündenstrafe abzielt, für eine Sünde geleistet werden kann ohne Genugtuungsleistung für eine andere, nicht aber so, als könnte Genugtuung durch innere Buße geschehen für eine Todsünde ohne gleichzeitige derartige Genugtuung für die anderen; denn es sind zwar nicht die Sündenschulden unter sich konnex, wohl aber ist die Wurzel aller Rechtfertigung nur eine, nämlich die Liebe, die mit keiner schweren Sünde zusammen bestehen kann⁵⁾.

Die herkömmliche Einteilung der Genugtuungswerke — Gebet, Fasten, Almosen — ist genommen im Hinblick auf die dreifachen Güter des Menschen — *bona fortunae* bzw. *exterioris*, *bona corporis*, *bona animae* —, mit Rücksicht auf

a. 3. qc. 2. steht auf ähnlichem Standpunkte wie Richard. Skotus Op. Ox. d. 15. q. 1. n. 15.—18. findet es als zu hart gegen den Sünder, daß er nicht einmal die sakramentale Buße verrichten könnte. Durandus a St. Port. d. 15. q. 2. neigt ebenfalls etwas dieser Meinung zu; doch glaubt er, daß der strengere Modus doch der sicherere sei, wenngleich der mildere nicht völlig zu verwerfen ist; die Sondermeinung Alberts und Thomas' bezüglich Fasten und Almosen teilt auch er l. c. ad 3.

¹⁾ d. 15. a. 1. q. 5. ad 3. Vgl. Alexander l. c. m. 3. a. 1. 2.; Bon. d. 15. p. 1. q. 5.; Thom. d. 15. q. 1. a. 3. qc. 4.; Petrus v. T. d. 15. q. 3. a. 1.

²⁾ z. B. Alexander l. c. a. 3.; Bon. d. 15. p. 1. a. 6.; Thom. d. 15. q. 1. a. 3. qc. 5.; Petrus v. T. d. 15. q. 3. a. 2.

³⁾ d. 15. a. 1. q. 5. ad 3. So auch Thomas l. c.

⁴⁾ l. c. ad 2. So z. B. auch Petrus v. T. l. c. a. 3. qc. 3.

⁵⁾ d. 15. a. 1. q. 6. In q. 7. wird die bei der Rechtfertigungslehre schon besprochene Frage behandelt, ob Gott ohne alle Genugtuung eine Sünde nachlassen kann. Die in q. 6. angedeutete Frage wurde regelmäßig in den scholastischen Summen und Kommentaren besprochen.

die dreifache Begierlichkeit des Menschen und den dreifachen Personenkreis, gegen den der Mensch sich verfehlen kann — *contra seipsum, in proximum, in deum*¹⁾ —.

Bis jetzt war die Genugtuung im weiteren Sinne hauptsächlich Gegenstand unserer Darstellung. Was die sakramentale Genugtuung angeht, d. h. jenen Bußakt, welchen der Priester gelegentlich der Absolution auflegt, so bezeichnet unser Doctor ihren Zweck wie den der Genugtuung überhaupt, Sühne zu leisten und auch *cautela* zu sein gegen zukünftigen Sündenfall; aus diesem letzteren Zweck heraus müßte der Priester selbst dann, wenn ihm geoffenbart wäre, daß dem Pönitenten alle zeitliche Sündenstrafe schon erlassen sei, doch ein Bußwerk auferlegen²⁾.

Hier ist also die Pflicht, eine Buße aufzuerlegen, klar formuliert; dieser Pflicht des Priesters entspricht eine Verpflichtung des Pönitenten, die Bußleistung zu erfüllen.

Damit hat sich der Meister eingehend beschäftigt³⁾. Die Art und Weise, wie er diese Sache bespricht, ist ein neuer Erweis seiner seelsorgerlichen Gesinnung. Es kommt in der Frage, ob der Pönitent die vom Priester auferlegte Buße erfüllen muß, darauf an, ob der *confessarius* eine vernünftige und diskrete Buße auferlegt oder nicht. Ist letzteres der Fall, so braucht der Pönitent die Buße weder annehmen noch verrichten, da der Beichtvater seine Schlüsselgewalt mißbraucht. Im ersten Falle ist der Sünder *tentione necessitatis* gehalten, die Buße anzunehmen und nach Kräften zu erfüllen. Wissentlicke, überlegte und grundlose Nichterfüllung wäre schwer sündhaft. — Ob die Beicht überhaupt ungültig wäre, wenn von Anfang an die Absicht bestand, die Buße des Beichtvaters nicht zu erfüllen, darüber spricht sich unser Doctor expresse nicht aus; anzunehmen ist es allerdings, da er ja erklärt, es gäbe keine wahre Reue, die nicht den Vorsatz enthielte, den Schlüsseln der Kirche sich zu unterwerfen⁴⁾.

¹⁾ d. 15. a. 1. q. 8. Das erste Einteilungsschema ist aristotelisch. Alexander S. IV. q. 87. m. 1. und Bon. d. 15. p. 2. a. 1. q. 4. haben diesen Einteilungsgrund nicht, wohl aber Thom. d. 15. q. 1. a. 4. qc. 3. und Petrus v. T. d. 15. q. 1. a. 3. qc. 1.

²⁾ d. 18. a. 2. q. 2. ad 1.

³⁾ d. 18. a. 1. q. 5.

⁴⁾ d. 14. a. 7. q. 2. ad 1.

Richard fährt weiter: Wenn der Pönitent fühlen würde, daß die Erfüllung der Buße zu schwer und mit Rücksicht auf seine Schwachheit gefährlich sei, so soll er zu demselben Beichtvater demütig zurückkehren oder, falls derselbe für ihn nicht mehr erreichbar wäre, einen anderen angehen und ihn um Erleichterung bzw. Abänderung der Buße bitten. Der Beichtvater muß diese Bitte gewähren, auch wenn er sieht, daß die Buße keine volle Sühne der Sünden ist. Denn es ist sicherer, wenn der Pönitent für den noch ungesühnten Rest im Fegfeuer entsprechend mehr leiden muß, als daß die Gefahr einer schweren Sünde wegen Nichtleistung des Bußwerkes für den Pönitent bestünde. Der Beichtvater soll dies dem Beichtkind, wenn er es für gut hält, auseinandersetzen, andernfalls aber schweigen.

Richard gibt dann noch einige pastorelle Ermahnungen, nicht zu streng zu sein in Auferlegung von Bußen bezüglich an sich erlaubter Dinge wie Freundschaften, und besonders das melancholische Temperament mancher Pönitent zu berücksichtigen.

Wir sehen, unser Franziskaner huldigt einer milden Beichtpraxis; seinem Ordensgenossen Skotus war übrigens diese Milde noch nicht weitherzig genug. Er stellt es dem Pönitent frei, ob er sich ein und demselben Priester unterwerfen will, sowohl was Absolution als Empfang einer Totalbuße angeht. Will er sich dem Priester bloß fürs erstere unterwerfen und damit auch für die Umwandlung der ewigen in eine zeitliche Strafe — die Scholastiker faßten, wie noch zu zeigen ist, die nach dem Sakramentsempfang verbleibende zeitliche Strafe im allgemeinen als Umwandlung der ewigen auf —, nicht aber für die Taxierung einer entsprechenden Buße, so soll man ihn deswegen nicht zurückverweisen von der Absolution. Gottes Gerechtigkeit geschehe ja doch auf alle Fälle Genüge. Von einem Ungehorsam gegen die Kirche könne man nicht reden ob solchen Verhaltens¹⁾.

Man sieht aus den Darlegungen des doctor subtilis, wie durch die Tendenz, das Wesen des Sakramentes in der Abso-

¹⁾ Op. Ox. d. 19. q. un. n. 27 s.

lution bzw. Beicht zu finden, die alte satisfactio, welche die Kirche forderte, sehr stark beiseite geschoben ist.

Regelmäßig stellten die Sentenzenkommentare auch die Frage, ob die Restitution ein Teil der Genugtuung sei bzw. ob der Pönitent von seiten Gottes dafür einen Strafnachlaß zu erwarten habe. Richard meint¹⁾, es sei letzteres wohl der Güte Gottes angemessen, aber eine Forderung der Gerechtigkeit im strengen Sinne sei es nicht, da es sich bei der Restitution nicht um eigentliche Genugtuung, sondern nur um ein *praeambulum* derselben handle. Gleicher Ansicht ist Thomas²⁾ und schon vorher Wilhelm von Auxerre³⁾.

In den Bereich der Untersuchung über die sakramentale Genugtuung gehört noch eine Quästion, die zuweilen den Übergang bildet zur Lehre vom Ablaß und daher oft auch dort behandelt wird, nämlich, ob jemand für einen anderen Genugtuung leisten könne. Die Frage ist historisch verständlich aus der älteren Praxis, wonach jemand für einen anderen die dinglich bewertete Bußleistung vollziehen konnte⁴⁾.

Die Möglichkeit der hier angedeuteten Stellvertretung wird von den Lehrern regelmäßig verneint in dem Sinne, als könnten die psychologisch-ethischen Wirkungen der Genugtuung im Pönitenten, wie Abtötung der Sinne, Angewöhnung ans Gute usw., durch Stellvertretung für den Vertretenen erzielt werden; bejaht wird die Möglichkeit für den Straferlaß selbst⁵⁾.

Die Meinungen gehen indes auseinander bezüglich der Voraussetzungen der Stellvertretung. Alexander fordert, daß jener, der sich vertreten läßt, unfähig sei, selbst Genugtuung zu leisten und daß die Stellvertretung *cum assensu clavium*

¹⁾ d. 15. a. 5. q. 1.

²⁾ d. 15. q. 1. a. 5. qc. 1. Vgl. auch Alexander v. Hales S. IV. q. 86. m. 1.; Albertus M. d. 15. a. 45. (er stellt die Frage noch allgemeiner: *Qualiter se habent opera satisfactionis ad opera poenitentiae?*); Bon. d. 15. p. 2. a. 2. q. 4.; Petrus v. T. d. 15. q. 2. a. 3. qc. 1.

³⁾ S. aur. fol. 274 b—276 d. S. Strake, a. a. O. S. 181.

⁴⁾ Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte III⁴, S. 327.

⁵⁾ S. Alexander v. Hales S. IV. q. 85. m. 4.; Bon. d. 20. p. 2. a. un. q. 1.; Petrus v. T. d. 20. q. 1. a. 3. qc. 1.; Thom. d. 20. q. 1. a. 2. qc. 3. Albertus M. d. 18. a. 12. berührt die Sache allgemeiner: *An charitas Ecclesiae dimittat peccata*. Unser Lehrer erörtert das Problem d. 20. a. 1. q. 3.

geschieht. Bonaventura fügt dem noch ausdrücklich hinzu, daß beide Personen im Stande der Gnade sein müßten und im Stellvertreter entsprechende *sufficientia* sei, um einen solchen Liebesdienst zu übernehmen. Auch muß der Stellvertreter eine verhältnismäßig größere Genugtuung leisten, als der Vertretene es müßte, weil eigene Leistung höher zu werten ist als fremde. Richard fordert ganz ähnlich wie seine Ordensgenossen als Voraussetzungen: das Vorhandensein der *charitas* in beiden, Einhaltung des rechten Verhältnisses in der Leistung, d. h. verhältnismäßig höhere Leistung des Vertreters, und Unfähigkeit zur Selbstleistung beim Vertretenen. Auch Petrus von Tarentaise unterstreicht den letzten Gedanken.

Würde man die hier so betonte Forderung von der stellvertretenden Genugtuung auf den Ablass übertragen, so wäre die Gewinnung eines Ablasses nur unter der Voraussetzung der eigenen Unfähigkeit zur Abtragung der Sündenstrafe möglich. Allein in der Lehre vom Ablass finden wir den Gedanken nicht mehr verwertet; man kann daher für die vorhin aufgeführten Lehrer unsere Quästion schwerlich als sachliche Vorbereitung der Ablasslehre ansehen.

Thomas polemisiert gegen die vorgetragene Lehre in zwei Punkten; einmal bestreitet er, daß derjenige, für den die Stellvertretung geschieht, unfähig sein müsse zur Eigenleistung, und dann verwirft er die Meinung, daß die Leistung des Stellvertreters größer sein müsse als die eventuelle Eigenleistung des Vertretenen; denn in der Stellvertretung für einen anderen offenbare sich ein höheres Maß von Liebe als in einer Leistung zum eigenen Nutzen. Der Wert einer Leistung wird aber an der Liebe gemessen.

Die mildere Auffassung des Aquinaten mag davon herühren, daß bei ihm tatsächlich unsere Erörterung die Überleitung zur Ablasslehre darstellt¹⁾; bei unserem Lehrer wie bei anderen schließt sich die Quästion an die Behandlung der Buße der Sterbenden, die ja eine „äußere Buße“ — und um diese handelt es sich zunächst bei der Stellvertretung — nicht

¹⁾ Vgl. Göttler S. 83. Übrigens geht auch bei Bonaventura unsere Quästion unmittelbar der Ablasslehre voraus!

mehr verrichten können und daher auf die Hilfe anderer angewiesen erscheinen.

d) Die Absolution und die Wirkungen der Buße

Es wurde schon bemerkt, daß Richard die Absolutionsworte des Priesters nur in einem uneigentlichen Sinne als sakramentale Form der Buße betrachtet¹⁾. Sie ist die *principalior pars sacramenti*, wenn man das Bußsakrament als solches ins Auge faßt²⁾. Ihrem Wesen nach ist die Absolutionsgewalt identisch mit der Macht über den mystischen Leib des Herrn³⁾; sie fällt zusammen mit der Schlüsselgewalt⁴⁾.

Was die Wirkungen der Absolution, d. h. allgemeiner gesprochen des Bußsakramentes, anlangt, so ist wohl nach den früheren Darlegungen überflüssig, zu bemerken, daß jene Wirkungen, welche nach Richard der Tugend der Buße zukommen, ohne weiteres auch vom Sakramente der Buße gelten.

Die Lehre von den Wirkungen, die man der Absolution, den Schlüsseln zuteilte, hat im Laufe der Jahrhunderte in der Scholastik eine reiche Entwicklung durchgemacht. Der Fortschritt bestand nicht nur in der Auffassung über die Art und Weise, wie objektives und subjektives Moment im Bußvorgang, Schlüssel und Leistung des Pönitenten, zusammengehen, sondern auch darin, daß der Inhalt der Schlüsselwirkung nicht stets gleich umfänglich gedacht wurde. Beide Auffassungen hängen naturgemäß innigst zusammen, ohne indes identisch zu sein, wie ein Hinweis auf Alexander, Bonaventura oder Albertus dartut. Diese Lehrer betonten gewiß die objektiv sakramentale Wirkweise der Lossprechung — Albertus kennt ja die Theorie der Vorauswirkung der Schlüssel wie Thomas —, ohne daß sie deswegen den Schlüsseln etwa die inhaltlich gleiche Wirkung zuweisen wie wir.

¹⁾ d. 16. a. 1. q. 2. ad 1.

²⁾ l. c. in corp.

³⁾ d. 13. a. 2. q. 2. ad 1. Der Gedanke ist oft ausgesprochen bei den Lehrern.

⁴⁾ d. 16. a. 1. q. 2. ad 2. alt. p.

Der gelehrte Morinus¹⁾ zählt für die (Früh-) Scholastik nicht weniger als neun verschiedene Auffassungen bezüglich der Wirkung der Absolution. Bekannt ist, daß der Lombarde im Sinne der Abaelardschen Schule²⁾ in seiner vielberufenen Deklarationstheorie der Absolution jede Wirkung auf Schuld und ewige Strafe absprach³⁾ und die Schlüsselgewalt des Priesters nur in Bußauflage und gleichzeitiger Minderung derselben sowie in der Zulassung des Sünders zur kirchlichen Gemeinschaft sich betätigen ließ⁴⁾. Hugo von St. Viktor nahm gegen diese Meinung Stellung, um die reale Bedeutung der Schlüssel zu wahren. Er schreibt die Lösung eines ersten Sündenbandes, der *caecitas*, *obduratio*, *tenebrae interiores mentis*, der göttlichen Gnade, die Lösung eines zweiten Sündenbandes, des *debitum damnationis*, der Beicht bzw. Absolution zu⁵⁾. Andere Autoren, wie z. B. Praepositinus⁶⁾, nahmen, um den Schlüsseln gerecht zu werden, an, daß in der Kontrition die Sündennachlassung nur bedingt erfolge. Darnach erfolgt dann die Sündentilgung in gewisser Weise auch bei Beicht und Genugtuung, insofern eben mit ihnen die Bedingtheit wegfällt. Nach Alexander von Hales erstreckt sich die Schlüsselgewalt nur insoweit auf die Sündenschuld, als der Priester im deprekatorischen Teil die Nachlassung derselben erbittet und erlangt, nicht aber indem sie dieselbe

¹⁾ Comment. hist. l. 8. c. 2. p. 503 s.

²⁾ Vgl. Schmoll, a. a. O. S. 18. 32 ff.

³⁾ d. 18. c. 5. in fine.

⁴⁾ l. c. c. 6. Vgl. d. 20. c. 2.

⁵⁾ De sacr. chr. fid. l. 2. p. 14. c. 8. (Migne, P. L. 176. 565 ss.). Was unter dem Begriffspaar zu verstehen ist, darin gehen manche Behandler des Textes auseinander. Vgl. Königer S. 12⁴, Schmoll S. 51 f., Buchberger S. 41 ff., neuestens Adam S. 50 ff. Anm. 2. Adam macht es wohl zweifellos, besonders durch den Hinweis auf zusammenhängende Gedankengänge bei Augustin und Richard v. St. Viktor, daß mit der Hugonischen Begriffszweiheit Schuld und ewige Strafe gemeint sind; von ersterer löst Gott, von letzterer der absolvierende Priester. Freilich darf die Schwierigkeit, die in einer Lösung von der Schuld ohne gleichzeitige Befreiung von ewiger Strafe liegt, nicht übersehen werden. Vgl. Schmoll S. 53.

⁶⁾ Clm 6985 fol. 123 v: sicut dictum est, cum de contricione agebatur: In cordis contricione dimittitur peccatum sub condicione, quod nichilominus tamen in confessione dimittitur et in satisfactione. ergo a quo dominus aliquem absolvit per contricionem, ab eodem absolvit per ministrum suum in confessione. quandoque tamen, si necessitate faciente ad sacerdotem non veniatur, supplet summus sacerdos. Schon früher hatte Richard v. St. Viktor für das vinculum damnationis angenommen, daß es Gott conditionaliter, der Priester integraliter löse. De pot. lig. et solv. c. 8. (Migne, P. L. 196. 1165).

erteilt¹⁾; die ewige Strafe fällt nicht in den Bereich der Schlüsselgewalt; sie wird von Gott zugleich mit der Sündenschuld erlassen²⁾, wohl aber hat der Priester ex vi sacramenti Gewalt über die zeitliche Sündenstrafe, insofern er einen Teil derselben nachläßt³⁾. Dem Lehrer folgt im wesentlichen sein großer Schüler Bonaventura⁴⁾. Albertus M., der, wie öfter schon angedeutet, ein sakramentales Vorauswirken der Buße annimmt, gesteht dem Priester nicht ein absolvere a culpa et poena aeterna zu, sondern nur den Erlaß eines Teiles zeitlicher Strafe⁵⁾. Erst Thomas und die Lehrer, die sich ihm anschließen, wie Petrus von Tarentaise⁶⁾ und Richard von Mediavilla, geben, wie schon früher dargetan, der Absolution eine Geltung für Schuld und ewige Strafe.

Zur Genüge hoben wir schon hervor, daß nach unserem Doctor durch die Absolution zunächst die Nachlassung der Sünde, was sachlich identisch ist mit der Gnadeneingießung, ministerialiter und instrumentaliter bewirkt wird; es erläßt der Priester die Sündenmakel dispositiv, insofern seinem ministerium eine göttliche Kraft assistiert, welche die Sünde effektiv erläßt⁷⁾.

Weil nun die Sündenmakel die Disposition ist, auf Grund welcher die Seele das ewige Feuer erleiden kann, so disponiert der Priester kraft der Schlüssel zur Nachlassung der ewigen Strafe, welche die göttliche Kraft prinzipal und effektiv erläßt wie die Sündenmakel⁸⁾.

Man beachte wohl, wie Richard, wenn er gleich den Schlüsseln eine hohe Stellung einräumt, doch stets sorgfältig die primäre Kausalität Gottes und dementsprechend seine eigene Auffassung sakramentaler Wirkweise wahrt.

¹⁾ S. IV. q. 80. m. 1.

²⁾ l. c. m. 2. a. 2. § 1.

³⁾ l. c. m. 2. a. 1.

⁴⁾ d. 18. p. 1. a. 2. q. 1. 2.

⁵⁾ d. 18. a. 7. 9. 11.

⁶⁾ d. 18. q. 2. a. 1. qc. 1. Er faßt kurz und treffend in fünf Gruppen die verschiedenen Auffassungen zusammen. Als letzte Ansicht reproduziert er die des Aquinaten nach dem Sentenzenkommentar.

⁷⁾ d. 18. a. 2. q. 1.

⁸⁾ d. 18. u. 2. q. 1. Den Zusammenhang heben in sehr ähnlicher Weise auch Thomas d. 18. q. 1. a. 3. qc. 2. u. S. th. III. q. 86. a. 4. und Petrus v. T. d. 18. q. 2. a. 1. qc. 2. 3. hervor. Vgl. Göttler, a. a. O. S. 76.

Was wirkt nun die Absolution bei jenen, welchen bereits die Sünden nachgelassen sind? In ihnen bewirkt sie Vermehrung der Gnade; denn wenn auch die Lossprechung principalius die Nachlassung von Schuld und Strafe intendiert, so hat sie doch auch in jenem einen Effekt, dem beides schon erlassen ist¹⁾.

Der Erlaß der schweren Sünden geschieht stets gleichzeitig²⁾; es kann eine schwere Sünde nicht ohne die andere, wohl aber eine schwere Sünde ohne vorhandene läßliche, nicht aber wieder eine läßliche ohne schwere Sünde erlassen werden³⁾.

Richard⁴⁾ vertritt die alte⁵⁾ Auffassung, daß die Verhaftung zur ewigen Strafe durch die charitas bzw. durch die Vollendung der Buße inner- oder außerhalb des Sakramentes in die Bindung an zeitliche Sündenstrafe verwandelt wird.

Durch die Absolution nun kann der Priester dem Pönitent einen Teil dieser zeitlichen, für die Sünde geschuldeten Strafe nachlassen, und zwar — Richard betont dies besonders gegenüber seinen großen Ordenslehrern⁶⁾ — nicht bloß

¹⁾ d. 18. a. 1. q. 4. ad 2.: Qui vult tenere secundam opinionem.

²⁾ d. 15. a. 1. q. 6.

³⁾ d. 16. a. 5. q. 2. Vgl. Thom. d. 16. q. 2. a. 1. qc. 3.; S. th. III, q. 87. a. 4.

⁴⁾ d. 15. a. 1. q. 6.

⁵⁾ Vgl. bei K. Müller die Belege für die altkirchliche Auffassung S. 290⁵⁾. Müller tut dar, wie Abaelard den Gedanken einführt, daß die Sünde ewige und zeitliche Strafe zur Folge habe (S. 308); auch die Schüler Abaelards, wie Magister Roland (S. 309), Robert Pullus (S. 311) und wohl auch der Lombarde (S. 313) huldigten dieser Anschauung. Demgegenüber betonte Richard v. St. Viktor De pot. ligandi et solvendi c. 3. (Migne, P. L. 196. 1161) die Umwandlung der ewigen in zeitliche Strafe. Auch Petrus v. Poitiers, der Schüler des Lombarden, vertritt diese Auffassung Sent. 1. 3. c. 4. (Migne, P. L. 211. 1050). Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 268 a schreibt: dicunt quidam, quod unus effectus contritionis est solvere obligationem pene aeternae et commutare penam eternam, que debetur peccato mortali, in penam temporalem; sed quod iste effectus est solius gratiae ostensum est supra. Bei Alexander S. IV. q. 70. m. 4. a. 1. 2. q. 80. m. 2. a. 1. und Bon. d. 18. p. 1. a. 2. q. 2. scheint mehr die Abaelardsche Auffassung vorausgesetzt, desgleichen ist dies der Fall bei den Dominikanern Thomas (vgl. Göttler S. 74) und Petrus v. T. d. 18. q. 2. a. 2. Dagegen bezeichnet Heinrich v. Gent Quodlib. 7. q. 22. als einen Effekt der Schlüssel die poenae aeternae debitae peccato in poenam temporalem commutatio. Zu Cäsarius v. Heisterbach, der sich an Petrus v. Poitiers anschließt, vgl. Königer S. 12.

⁶⁾ S. Alexander l. c., Bonaventura l. c.; Petrus v. T. l. c. entwickelt und kritisiert drei Auffassungen über den Einfluß der Schlüssel auf die Sündenstrafe, ohne sich selbst zu einer zu bekennen. Einen gewissen Einfluß auf die Fegfeuer-

einen Teil der Strafe, die der Priester selbst auflegen kann, sondern auch jener, welche im Fegfeuer abzutragen ist. Das Maß dieses Nachlasses hängt von dem Mehr oder Weniger der Disposition des Pönitenten ab.

Die Nachlassung der Sünden ist eine *endgültige* im Bußsakrament. Diese Erkenntnis war, wie wir gelegentlich der Frage des *reditus peccatorum* sahen, in der Frühscholastik durchaus nicht so gesichert¹⁾.

In Übereinstimmung mit den großen Lehrern erklärt unser Doctor, daß ein *peccatum*, sei es die Erb- oder eine persönliche — eine läßliche oder schwere — Schuld, nie als numerisch dieselbe wiederkehren könnte, *quoad culpam*²⁾. Man könne höchstens sagen, daß die früher vergebenen Sünden wiederkehren in dem Sinne, als in einer späteren Sünde das allen Sünden Gemeinsame, nämlich die *aversio a Deo in generali*, wiederkehre³⁾. Jedoch begleiten, so belehrt uns der Meister⁴⁾, Undankbarkeit und Ungehorsam materiell jede spezielle Sünde; sonst indes ist die *ingratitude* selbst ein *peccatum speciale*.

Was ist nun mit der für früher verziehene Sünden noch geschuldeten zeitlichen Strafe im Falle, daß jemand in eine Todsünde fällt? Es ist da zu unterscheiden, ob diese Strafe schon völlig abgetragen war vor Begehung der folgenden Todsünde oder nicht. Trifft ersteres zu, so kehren die früheren Sünden durch eine folgende Todsünde *quantum ad poenam* nur insofern zurück, als sie die folgende Schuld selbst

strafe gesteht Alexander S. IV. q. 80. m. 2. a. 2. § 3. den Schlüsseln zu: *sacerdos quodammodo, sc. per accidens, potest in penam purgatoriam, sc. quatenus illam potest commutare in temporalem* (d. h. diesseitiger!). Er steht da wohl unter dem Einfluß Richards v. St. Viktor, *De pot. lig. et solv.* c. 6. 7. (Migne, P. L. 196. 1164). Auch der Aquinate räumt den Schlüsseln insoweit eine Wirkung auf die Fegfeuerstrafe ein, als dieselbe durch eine entsprechende Abminderung den Kräften des Pönitenten proportioniert gemacht wird; d. 17. q. 3.; im Sinne des englischen Lehrers hatten sich auch Bonaventura d. 18. p. 1. a. 2. q. 2. ad 2. 3. 4. und Albertus M. d. 16. a. 2. geäußert. Vgl. Göttler S. 77. Unser Doctor ging offenbar weiter als die Fürsten der Schule.

¹⁾ Vgl. Göttler S. 70⁴⁾; Schmoll S. 35. 46.

²⁾ d. 22. a. 1. q. 1. Bon. d. 22. a. 1. q. 1. bezeichnet als Meinung der *moderni doctores*, es gäbe kein Wiederaufleben der Sünde *quoad culpam*.

³⁾ d. 22. a. 1. q. 2.

⁴⁾ d. 22. a. 1. q. 4. in corp. und ad 1. Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 227 d; Albertus M. d. 22. a. 1.; Thom. d. 22. q. 1. a. 1., a. 2. qc. 3.; S. th. III. q. 88. a. 3.

erschweren und infolge dieser Erschwerung allerdings eine größere Strafe inkurriert wird. Im zweiten Falle ist der Sünder gebunden zur Erfüllung der restlichen Strafleistung; würde er deswegen in der Sünde sterben, so würde er per accidens für die früher schon erlassenen Sünden in der Hölle gestraft, da ja in der Todsünde keine Strafe satisfaktorisch wirkt im Angesichte Gottes. Auch die größte Strafe könnte den Sünder nicht von der Strafverhaftung befreien; immerhin wäre die Strafe in diesem Falle weniger intensiv als sie es wäre, wenn jene Sünden nicht nachgelassen gewesen wären¹⁾. Die hier ausgesprochenen Gedanken vertritt auch Petrus von Tarentaise²⁾.

Es ist — um auch den Nachlaß läßlicher Sünden als Folge der priesterlichen Absolution zu berühren — selbstverständlich, daß durch die sakramentale Beicht auch läßliche Sünden erlassen werden können. Richard behauptet ja, wie wir sahen, für gewisse Fälle eine Pflicht, die läßlichen Sünden den Schlüsseln zu unterwerfen.

Andere Mittel zum Erlasse läßlicher Sünden als aktuelle Buße und Buße im Gnadenstand überhaupt, sind der Gebrauch des Weihwassers, der bischöfliche Segen und — nach Augustinus — das Gebet des Herrn, freilich dies nur insofern, als sie einen *motus voluntatis* bzw. einen *fervor charitatis* wachrufen, durch den die *veniale* Schuld getilgt wird³⁾. Mit den übrigen Meistern⁴⁾ lehnt unser Doctor eine mechanische

¹⁾ d. 22. a. 1. q. 3.

²⁾ d. 22. q. 1. a. 2. Der Lombarde d. 22. c. 1. in fine wagt noch keine Entscheidung über die Straffälligkeit schon vergebener Sünden nach dem Rückfall. Vgl. noch besonders Bon. d. 22. a. 1. q. 2. op. III. und Thom. d. 22. q. 1. a. 1. in fine corp. und ad 5. Der Aquinate läßt den Vergleich mit der Bestrafung läßlicher Sünde nicht gelten. Was diese per accidens ewige Bestrafung läßlicher Schuld angeht, so vgl. außer Richard v. M. l. c. von Früheren die ausführliche Erörterung Petrus' von Poitiers Sent. l. 3. c. 5. (Migne, P. L. 211. 1062 ss.), ferner Albertus M. d. 21. a. 8. (*veniale coniunctum mortali punitur in aeternum in inferno: sed in aeternum minor respondet ei, quam mortali*); Bon. d. 21. p. 1. a. 1. q. 1. ad 5. (*puniatur pro veniali aliquanta poena intensiva; sed ratione adiuncti poena illa erit aeterna; non ratione ipsius culpae venialis*). Thom. d. 21. q. 1. a. 2. qc. 3. und Petrus v. T. d. 21. q. 2. a. 2. qc. 2. äußern sich ähnlich. Duns Scotus Op. Ox. d. 21. q. 1. n. 6. bekämpft die hier ausgesprochene Anschauung von seiner juristisch gefärbten Auffassung der Sünde aus.

³⁾ d. 16. a. 5. q. 2. ad 2. ad part. aliam.

⁴⁾ Vgl. z. B. Thom. d. 16. q. 2. a. 1. qc. 4., S. th. III, q. 87. a. 3.; Petrus v. T. d. 16. q. 1. a. 7. qc. 4. ad 2.

Wirksamkeit der Sakramentalien für die Tilgung läßlicher Sünden entschieden ab.

Auch durch die Generalbeicht, sowohl die sakramentale, wo die läßlichen Sünden nicht einzeln, sondern nur der Art nach gebeichtet werden, als auch jene Generalbeicht, die bei Prim und Komplet geschieht, werden läßliche Sünden getilgt; freilich werden sie es bei der ersteren nicht nur wie bei der letzteren per modum meriti im oben angedeuteten Sinne, sondern auch ex vi sacramenti¹⁾. Eine Wirkung der mit allgemeiner Reue verbundenen sakramentalen confessio generalis ist auch die Nachlassung schuldlos vergessener Sünden²⁾.

Die erste Wirkung des Bußsakramentes ist nach der bisherigen Darlegung Tilgung der Sünde und ihrer Strafe. Die Tilgung der reliquiae peccati kennt unser Meister als besondere Wirkung der Buße nicht³⁾. Er schreibt diese Wirkung anderen Sakramenten zu; die defectus poenales sind die ignorantia in ratione, die inclinatio ad malignitatem in voluntate, die infirmitas in irascibili und die concupiscentia in concupiscibili; dagegen sind entsprechend eingesetzt und wirksam⁴⁾ der Ordo, die Eucharistie, die Firmung und die Ehe⁵⁾.

Als eine Wirkung der Buße erklärt Richard die Wiederherstellung der Tugenden. Alle eingegossenen virtutes werden im Menschen restituiert; denn die Liebe kann nicht bestehen bei gleichzeitigem Mangel einer Tugend, die notwendig ist zur rectitudo spiritualis vitae⁶⁾. Die charitas, die bei Richard sachlich identisch ist mit der Gnade, ist nun aber durch die Buße in der Seele, weil die Sündennachlassung nur durch Gnadeneingießung geschehen kann. Sonach wer-

¹⁾ d. 21. a. 1. q. 1. Ähnlich auch Thom. d. 21. q. 2. a. 1. in corp. u. ad 1. und Petrus v. T. d. 21. q. 3. a. 1. qc. 1. in corp. u. ad 1.

²⁾ d. 21. a. 1. q. 3. Richard fordert hier für vergessene Sünden expresse das allgemeine Bekenntnis. Alexander S. IV. q. 65. m. 2. a. 2. und Bon. d. 16. p. 2. a. 2. q. 2. sprechen bloß von einem allgemeinen poenitere und conteri; Petrus v. T. d. 21. q. 3. a. 1. qc. 2. spricht sich ganz im Sinne unseres Lehrers aus; Thomas d. 21. q. 2. a. 2. anerkennt die sakramentale Wirkung der Generalbeicht für vergessene Sünden, die ausdrückliche Forderung derselben stellt er indes nicht.

³⁾ Wohl aber kennt sie der Aquinate d. 14. q. 2. a. 1. qc. 3.; S. c. G. IV. c. 72.; S. th. III. q. 86. a. 5. Vgl. Göttler S. 86.

⁴⁾ d. 2. a. 1. q. 4.

⁵⁾ Die Begründung dieses Satzes gibt Richard einlänglich S. III. d. 27. a. 9. q. 2.

den auch die eingegossenen Tugenden wiederhergestellt, die notwendig zur *rectitudo* des geistlichen Lebens gehören¹⁾).

Unser Lehrer geht also vom Gedanken aus, daß zunächst die Sündennachlassung Effekt der Buße ist; Sündennachlassung ist nur möglich durch Gnadeneingießung; die Gnade ist identisch mit der übernatürlichen Liebe, und diese kann nicht bestehen ohne Restitution der *virtutes infusae*. — So werden also auch die positiven Wirkungen indirekt durch den negativen Haupteffekt erzielt; das Gnadenmaß selbst richtet sich nach dem Maß der Disposition²⁾).

Die Bedenken und Schwierigkeiten, die einer Restitution der Tugenden entgegenstehen, löst unser Meister durch die Unterscheidung von eingegossener und erworbener Tugend bzw. von entsprechenden Tugendakten³⁾). Petrus von Tarentaise⁴⁾ und noch mehr Thomas⁵⁾ hatten in ähnlicher Weise die Sache erörtert und die traditionellen *opposita* gelöst.

Als letzte Wirkung der Buße nennt der Meister das Wiederaufleben der durch die Todsünde ertöteten Werke⁶⁾). Er erklärt zuerst die Begriffe: *Bona opera viva* sind jene, die aus der Wurzel alles geistlichen Lebens, der Liebe, entspringen; diese Werke werden durch eine folgende schwere Sünde ertötet, nicht zwar an sich und absolut, sondern nur akzidentell und mit Beziehung zum Sünder, insofern sie, solange das Hindernis der schweren Sünde besteht, ihre Wirkkraft nicht entfalten, d. h. im ewigen Leben nicht belohnt werden können. *Opera mortua* sind die in der Todsünde geschehenden guten Werke, die nicht aus der Wurzel geistlichen Lebens, der Liebe, entsprangen. Die ertöteten guten Werke nur werden wiederbelebt durch die Buße, indem das Hindernis zur Erlangung der Wirksamkeit jener Werke im ewigen Leben entfernt wird. *Opera mortua* können nie wiederbelebt werden.

¹⁾ d. 14. a. 8. q. 1.

²⁾ Sent. III. d. 31. q. 1. a. 2.

³⁾ d. 14. a. 8. q. 1. ad 1.—3.

⁴⁾ d. 14. a. 8. qc. 2.

⁵⁾ d. 14. q. 2. a. 2.

⁶⁾ d. 14. a. 8. q. 2.

So setzt Richard auch die letzte Wirkung der Buße in engsten Zusammenhang mit der Liebe ganz in traditioneller Art¹⁾. Doch berührt bei ihm wohlthuend seine Kürze hier wie in anderen Fragen, wie er überhaupt gerade die Wirkungen des Bußsakramentes verhältnismäßig knapp bespricht.

Seine Erörterung trägt unverkennbar thomistisches Gepräge, besonders mit Rücksicht auf die Wirkung der Abso- lution bezüglich der Sündenschuld. Ein Fortschritt gegen- über Thomas ist darin zu sehen, daß er hier²⁾, wo er das Pro- blem *expresse* behandelt, diese Wirkung der Schlüssel mehr als eine regelmäßige ansieht, während Thomas, wie früher angedeutet, die Regel darin sieht, daß schon vor der Beicht durch die Kontrition die Sündenschuld getilgt ist³⁾.

5. Der Ablaß

Richard von Mediavilla trägt getreu die Ablasslehre sei- ner Zeitgenossen bzw. unmittelbaren großen Vorgänger vor. Auf ein besonderes Interesse kann seine Darlegung nicht rechnen, wie es etwa der Fall ist für Ablasslehre und Ablasspraxis in den Anfängen dieses Instituts oder für die Zeit vor der Reformation⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Alexander v. H. S. IV. q. 71. m. 3. a. 3. § 1.; Bon. d. 14. p. 2. a. 2. q. 3.; Albertus M. d. 14. a. 21. 22. 23.; Thom. d. 14. q. 2. a. 3. qc. 1. 2. 3., d. 22. q. 1. a. 1. ad 6.; S. th. III. q. 89. a. 5. (vgl. Göttler, a. a. O. S. 97); Petrus v. T. d. 15. q. 4. a. 1., d. 22. q. 1. a. 1. ad 4.; Heinrich v. Gent Quodlib. 7. q. 22. Vielfach erörtern die Kommentatoren noch eine Reihe anderer Fragen von wenig Belang, z. B., ob die Buße in einen höheren Grad der Voll- kommenheit versetzt als jener war, der vor dem Falle bestand usw.

²⁾ d. 18. a. 2. q. 1.

³⁾ Bemerkt sei, daß Astesanus auch aus den zuletzt behandelten Abschnitten eine Reihe von Entscheidungen unseres Meisters in seine Summa de casibus aufnahm.

⁴⁾ Von den zahlreichen Schriften und Aufsätzen des Ablassforschers N. Paulus kommen für uns besonders in Betracht: Die Ablasslehre der Frühscholastik (Zeitschrift f. kath. Theol. 34. Bd. 1910, S. 433—472; vgl. dazu Fr. Gill- man n, Zur Ablasslehre der Frühscholastik. In: Katholik 1913. I., S. 365—376); ferner: Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie (Theologie und Glaube, 6. Bd. 1914, S. 284—298). Kürzlich tat N. Paulus in einem Aufsatz: Alexander von Hales und die Ablassfrage (Franzisk. Stud. 7. Bd. 1920, S. 173—187) dar, daß der Abschnitt über den Ablass in der Summe Alexanders (S. IV. q. 83.) höchst wahrscheinlich gar nicht von Alexander her- rührt, sondern im wesentlichen ein Nachtrag aus dem Werk des hl. Bonaventura mit einigen fremden Zusätzen ist. Darnach scheidet also Alexander als der grund- legende Systematiker der Ablasslehre aus. Zusammenfassend ist das Werk von Paulus, Die Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Paderborn, I. Bd. 1922;

Der locus classicus, wo auch Richard seine Abhandlung über die indulgentia einfügt, ist die 20. Distinktion des Sentenzenkommentars.

Eine eigentliche Definition bzw. Beschreibung des Ablasses gibt Richard nicht, wenngleich keines der herkömmlichen Elemente, wie sie etwa in der bekannten Begriffsbestimmung Heinrichs von Gent¹⁾ zum Ausdruck kommen, verloren geht.

Die Grundfrage, die sich unser Doctor aufgibt, ist die, ob denn überhaupt die Ablässe der Kirche etwas vermögen²⁾. Richard weist zunächst die auch von anderen Lehrern³⁾ hierorts berührte und gleich abfällig beurteilte Anschauung zurück, als hätten die Ablässe nur Wert in foro ecclesiae, mit dem Bemerken, daß sie dann mehr schaden als nützen würden, weil die Indulgenzen durch Befreiung von Genugtuungsstrafen den ungleich schwereren Strafen des Fegfeuers überliefern würden. Heinrich von Gent⁴⁾ glaubt übrigens recht wohl an die Möglichkeit, quod praelatus per intentionem potest conferre indulgentias dierum poenae a sacerdote iniunctorum. Selbstverständlich ist Heinrich nicht der Ansicht, daß die gewöhnlichen Ablässe so zu verstehen seien⁵⁾. — Übrigens ist damit, daß unser Autor von den genannten quidam redet, noch gar nicht bewiesen, daß es tatsächlich zu sei-

darin über Richard v. M. S. 304 ff. S. ferner E. Göller, Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis. Freiburg 1917 (Freib. Diözesan-Archiv, n. F. 18. Bd.), wo auch die Ablasstheologie berücksichtigt ist.

¹⁾ Quodlib. 15. q. 14. (ed. Venetiis 1613 p. 387 b).

²⁾ d. 20. a. 3. q. 1.

³⁾ Bon. d. 20. p. 2. q. 2.; Thom. d. 20. q. 1. a. 3. qc. 1.; Petrus v. T. d. 20. q. 3. a. 1. qc. 1. Albertus M. d. 20. a. 17. erwähnt merkwürdigerweise diese Ansicht nicht. „Im 11. und 12. Jahrhundert galt . . . der Ablass in erster Linie als Nachlaß der von der Kirche auferlegten Bußstrafe. Wie aber von jeher der Kirchenbuße eine überirdische Wirksamkeit zugeschrieben und wie die von den kirchlichen Oberen erteilte Nachlassung oder Milderung der kanonischen Buße als eine solche betrachtet wurde, die nicht nur vor der Kirche, sondern auch vor Gott Geltung habe, so wurde auch bereits im 11. und 12. Jahrhundert dem Ablass eine Wirksamkeit vor Gott zugeschrieben“ (Paulus, Ablasslehre der Früh-scholastik, S. 469). Abaelard Ethica c. 25. (Migne, P. L. 178. 672 s.), der den Bischöfen das Recht streitig macht, bei feierlichen Anlässen Ablässe zu verleihen, will offenbar den Ablässen eine überirdische Wirksamkeit nicht zugestehen. Sonach wurde in kirchlichen Kreisen damals den Ablässen eine solche Effizienz zugeschrieben.

⁴⁾ l. c. (ed. Venetiis 1613 p. 391 b sq.).

⁵⁾ l. c.

ner Zeit solche gab, die eine überirdische Wirksamkeit der Ablässe ablehnten.

Es ist nach Richard einfach zu sagen, daß die Ablässe, falls sie von jemanden verliehen werden, der die nötige Vollmacht hat, und wenn dies geschieht aus einem vernünftigen Grunde, nämlich zum Nutzen der Kirche, etwas vermögen für jene, welche zum Empfange disponiert sind und tun, was in der Ablaßform enthalten ist¹⁾. — Was unser Lehrer unter dieser Disposition sich vorstellt, werden wir weiter unten erfahren.

Die Grundlagen der Ablaßverleihung sieht der Doctor in der kirchlichen Schlüsselgewalt und im thesaurus ecclesiae²⁾. Die Kirche, so fährt er nämlich weiter, kann Ablässe verleihen, weil sie dieselben verleiht kraft göttlicher Auktorität. Gott hat nämlich den Schatz der Verdienste, nämlich der Verdienste Christi, der Märtyrer, der Bekenner und Jungfrauen, zur Ausspendung der Kirche in ihren Prälaten mit den Schlüsseln des Himmelreiches übertragen. Christi Leidensverdienst war zwar hinreichend zur Lösung aller durch unsere Sünden verdienten Strafen; Gott wollte jedoch zu unserem Besten, daß wir Erwachsene durch einige Pönalleistungen uns jenes Verdienstes teilhaft machen. Einige schulmäßige Einwände werden herkömmlich erledigt³⁾.

Schwierigkeiten machte den Lehrern die Anwendung des Satzes: *Indulgentiae tantum valent, quantum sonant*. Man

¹⁾ Die Bedingungen zur Gültigkeit eines Ablasses wurden verschieden angegeben. Vgl. Paulus, a. a. O. S. 437. 451. 460. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 282 a führt sechs Bedingungen an. In der zweiten Bedingung finden wir die von uns (S. 323 f.) schon berührte strenge Auffassung wieder, wonach derjenige, für den eine stellvertretende Genugthuung geleistet wird, selbst außerstande sein muß, sie zu leisten. Auch bei Albertus M. wirkt diese Ansicht noch etwas fort d. 20. a. 18. ad quaest. 2. In d. 20. a. 17. führt er ebenfalls sex conditiones an. (Vgl. auch Morinus, Comment. hist. l. 10. c. 21. p. 773 s.) Bon. d. 20. p. 2. a. un. q. 6. schließt sich im großen und ganzen an Albert an; Petrus v. T. d. 20. q. 3. a. 1. qc. 1. zählt vier Bedingungen: duo ex parte dantis, nämlich causa rationabilis i. e. utilitas ecclesiae, und auctoritas, duo ex parte recipientis, nämlich contritio und fidei devotio. Vgl. Thom. d. 20. q. 1. a. 3. qc. 2.

²⁾ Zu den Anfängen der Theorie vom Kirchenschatz vgl. die Ausführung von Paulus, Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablaßtheorie. Albertus M. nimmt den thesaurus ecclesiae in seine Definition d. 20. a. 16. und beschreibt ihn eingehend l. c. Daß die späteren großen Lehrer den Kirchenschatz der Ablaßlehre zugrunde legen, ist selbstverständlich.

³⁾ d. 20. a. 3. q. 1. Besonders der Gedanke, daß der Ablaß kein Verstoß gegen die Forderung göttlicher Gerechtigkeit ist, weil er nur eine anderweitige

konnte sich nicht ganz von der Vorstellung freimachen, daß der in der Indulgenz verkündete Strafnachlaß doch etwas leicht gewonnen war, wenn man das Axiom ohne weitere Einschränkung gelten ließ¹⁾. Wilhelm von Auxerre rückte wohl aus diesem Gedanken heraus die persönliche Leistung des Ablassempfängers stark in den Vordergrund²⁾. Raymund von Pennaforte war geneigt, das Prinzip ohne weitere Einschränkung anzuerkennen³⁾. Albertus M. hingegen wollte dadurch, daß er unter den sechs von ihm aufgestellten Forderungen zur Gültigkeit eines Ablasses die *iusta aestimatio solutionis eius*, pro qua indulgentia est instituta, als sechste Forderung so stark betonte, das angedeutete Axiom nicht so ohne weiteres annehmen. Er will bei der Leistung sowohl die momentane Bedürftigkeit der Kirche wie auch die Leistungsfähigkeit des Empfängers in Anschlag bringen⁴⁾. Bonaventura will die *causa* — *causa* ist hier genommen im Sinne von Anlaß und Leistung —, für welche der Ablaß bewilligt und auf Grund welcher jemand der Gewinnung würdig erachtet wird, zum Maßstab der Quantität des Strafnachlasses machen; je nachdem der Empfänger mehr oder weniger dieser *causa* entspricht, wird er mehr oder weniger Strafablaß erlangen⁵⁾. Der Aquinate lehnt die Ansicht Alberts wie Bonaventuras ab. Er will den Ablaß, weil eben der letzte Grund der Ablassverleihung der überfließende Kirchenschatz ist, bei Erfüllung der Voraussetzungen einfachhin so viel gelten lassen, als die Bestimmung im Ablassbrief lautet. Er bemerkt noch zu dieser Auffassung: *Nec in hoc nimis fit mag-*

Bezahlung der schuldigen Leistung darstellt, findet sich dabei oft ausgesprochen, z. B. bei den in den vorigen Anmerkungen genannten Autoren II. cc. Schon Alanus v. Lille († 1203) hält dafür, daß beim Ablaß nur ein Tausch vorliege. (Vgl. Paulus, Die Ablasslehre der Frühscholastik, S. 442.)

¹⁾ Abaelard wendet sich deswegen gegen die Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch, während er gegen die Kreuzzugsablässe, die, um sie zu gewinnen, hohe persönliche Opfer nötig machten, nichts zu sagen hat (Paulus, a. a. O. S. 435); nach Alanus machten die Waldenser gerade auch gegen den Almosenablaß ihre Einwendungen (Paulus S. 438); er erschien ihnen (ebd.) als unbillige Rekompensation der Satisfaktion, si pro uno obolo vel nummo relaxetur unius anni satisfactio.

²⁾ S. aur. fol. 282 a: Die sechs teilweise strengen Bedingungen zeigen dies. Vgl. Strake S. 183 f.

³⁾ Summa ed. Romae 1603 p. 494 s.

⁴⁾ d. 20. a. 17.

⁵⁾ d. 20. p. 2. q. 6.

num forum de misericordia dei, ut quidam dicunt, nec iustitiae divinae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poenae alteri computatur¹⁾. Die quidam, von denen Thomas hier spricht, weisen auf Albertus M.²⁾. — Übrigens schloß sich Heinrich von Gent dem Aquinaten an³⁾.

Wie stellt sich nun unser Meister zu dem Problem? Er referiert zunächst zwei Ansichten — die erste davon ist im wesentlichen die des Petrus von Tarentaise⁴⁾, welcher bewußt vermitteln wollte. Darin wird die objektive Geltung des Axioms anerkannt, ein Unterschied bezüglich der subjektiv verschiedenen Leistung aber darin gemacht, daß mit Rücksicht auf den verschiedenen Eifer in gleicher Bußzeit der eine mehr, der andere weniger verdient hätte. Eine zweite Ansicht, die ebenfalls vermitteln will, läßt das subjektiv verschiedenartige Verdienst in der Weise zum Ausdruck kommen, daß die Intensivität der ev. Fegfeuerstrafe dementsprechend variieren würde.

Die letzte Ansicht läßt Richard gelten; er selbst formuliert zuletzt seine Meinung präziser dahin, daß zwar die Ausdehnung (extensio) des Strafnachlasses gleich ist bei den verschiedenen Ablaßempfängern, wenn sie gleichheitlich die geforderte Leistung vollbracht haben, daß aber die Intensivität (intensio) der erlassenen Strafe ungleich ist je nach der Disposition der Empfänger⁵⁾.

Richard verfolgt mit seiner Darlegung die gleiche Tendenz wie Petrus von Tarentaise. Nur sucht er durch Einführung des Begriffspaares der extensio und intensio des Strafnachlasses noch mehr den Ausgleich zu verdeutlichen. Astenus hat den ganzen Abschnitt in sein Werk aufgenom-

¹⁾ d. 20. q. 1. a. 3. qc. 2.

²⁾ l. c. Sed quia isti (sc. qui dixerunt, quod simpliciter sicut pronuntiantur indulgentiae, ita valent) nimis bonum forum dant misericordiae Dei, ideo tertiae opinioni consentiendum videtur.

³⁾ Quodlib. 15. q. 14. ed. Venetiis 1613 p. 391; p. 390 bemerkt er noch, daß, wenn eine bestimmte Leistung im Ablaß vorgeschrieben, jeder bei Erfüllung derselben den gleichen Nachlaß erlangt. Ist die Leistung so vorgeschrieben, daß jeder nach seiner Leistungsfähigkeit etwas tun soll, so sind naturgemäß die Leistungen verschieden, auf Grund deren der gleiche Ablaß von verschiedenen gewonnen wird.

⁴⁾ d. 20. q. 3. a. 3. qc. 2.

⁵⁾ d. 20. a. 3. q. 2.

men¹⁾; er bemerkt dazu, die beiden zuletzt gegebenen modi der Erklärung nehme Richard an, der erste werde auch von Petrus von Tarentaise approbiert und auch ihm scheine er sehr probabel; desgleichen scheine Wilhelm²⁾ diesem modus zuzuneigen.

Wer kann nun Empfänger eines Ablasses sein? Vor allem nur der, welcher frei ist von schwerer Sünde; denn eine Nachlassung der Sündenstrafe ist nicht möglich, wenn nicht vorher die Schuld selbst erlassen ist. Übrigens handelt einer, auch wenn er in schwerer Sünde ist, klug, wenn er tut, was in der Ablaßform enthalten ist; denn gute Werke, in der Todsünde vollbracht, disponieren immerhin de congruo den Sünder zur Buße und mittels der Buße zur Sündennachlassung durch die göttliche Barmherzigkeit³⁾. Jenem, der im Stande der Liebe ist und die in der Ablaßform gegebenen Vorschriften erfüllt, ist der angekündigte Strafnachlaß geschuldet (debetur⁴⁾).

Die Begründung, die unser Lehrer dafür gibt, daß im Stande der Todsünde kein Ablaß gewonnen werden kann, ist einleuchtend und herkömmlich⁵⁾. Albert d. Gr. hatte sehr stark den Nutzen der Ablässe auch für Todsünder betont⁶⁾; Thomas lehnte die Auffassung seines Lehrers, daß die Ablässe etwas ad acquirendam gratiam nützten, ab⁷⁾. Richard gestand immerhin den subjektiven Bemühungen um Gewinnung des Ablasses einigen Wert zu. Beachtenswert ist, daß unser Meister eine Art Rechtsanspruch auf den Ablaß dem zugesteht, der die Ablaßbedingungen erfüllt.

Fleißig erörtert war die Frage, ob denn auch religiosi Ablässe gewinnen können. Aus Thomas⁸⁾ kann man vielleicht den Schluß ziehen, daß man den Religiösen deswegen

¹⁾ Summa de casibus l. 5. tit. 40.

²⁾ Nach dem im Prooemium gegebenen Verzeichnis der benützten Autoren kann Astesanus nur seinen Ordensgenossen Wilhelm de la Mare meinen. W. v. Ware (Bibl. Univ. Lips. Cod. Ms. 527 f. 182 r) läßt das Axiom einfachhin gelten, nur betont er die subjektiven Vorteile einer persönlichen Leistung.

³⁾ d. 20. a. 4. q. 1.

⁴⁾ l. c. ad 1.

⁵⁾ Vgl. z. B. Thom. d. 20. q. 1. a. 4. qc. 1. und Petrus v. T. d. 20. q. 3. a. 1. qc. 2.

⁶⁾ d. 20. a. 18.

⁷⁾ d. 20. q. 1. a. 5. qc. 1.

⁸⁾ l. c. qc. 2. opp. 2.

die Möglichkeit, Ablässe zu gewinnen, bestritt, weil das durch Erfüllung der Ablassbedingungen veranlaßte Verlassen der Klöster und Herumvagieren der Mönche der regularis disciplina abträglich zu sein schien. Albert der Große hatte aus dem Gedanken heraus, daß die *prima intentio* der Kirche mit dem Ablass den *indigentes merito alieno propter defectum proprii* zu Hilfe kommen wolle, geglaubt, daß die Ablässe eigentlich für die Weltleute da seien; die Ordensleute seien deswegen nicht schlechter daran, sondern eher besser, weil sie auf die Ablässe nicht angewiesen seien¹⁾. Thomas²⁾ und Petrus von Tarentaise³⁾ erklärten, daß auch die Religiösen die Indulgenzen gewinnen könnten; denn wenn sie auch kein Eigentum hätten und nach Belieben ihre Klöster verlassen könnten, so könnten sie doch mit Erlaubnis ihrer Oberen etwas herschenken und die heiligen Orte besuchen. Richard schließt sich kurz dieser Meinung an⁴⁾.

Auch folgt er den beiden Dominikanern⁵⁾, wenn er dem den Ablass gewährenden Prälaten die Möglichkeit zuspricht, den von ihm selbst gewährten Ablass zu gewinnen⁶⁾.

Seitdem man der Ansicht huldigte, daß auch den Verstorbenen Ablässe zuwendbar seien⁷⁾, mußte man sich fragen, wie dies möglich sei. Zunächst ist zu bemerken, daß von einer tatsächlichen Verleihung von Ablässen für Verstorbene um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts noch nichts bekannt ist; dies bezeugt klar Albert der Große⁸⁾.

Unser Lehrer legt sich in der Sache die Frage vor, *utrum indulgentiae valeant aliquibus post hanc vitam*⁹⁾. Die Ablässe, so ist sein Gedankengang, nützen jenen nicht, die nicht der Jurisdiktion der Kirche unterstehen und das nicht leisten

¹⁾ l. c. ad quaest. 2.

²⁾ l. c. in corp.

³⁾ d. 20. q. 3. a. 1. qc. 3.

⁴⁾ d. 20. a. 4. q. 2.

⁵⁾ Thom. l. c. a. 5. qc. 4. und Petrus v. T. l. c. qc. 4.

⁶⁾ d. 20. a. 4. q. 3.

⁷⁾ Vgl. zur ganzen Frage: Paulus, Der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter (Zeitschr. f. kath. Theol. 24. Bd. 1900, S. 1—36).

⁸⁾ d. 20. a. 18. quaest. 3. ad 1.; s. später d. 45. a. 8. Vgl. Paulus S. 7. Raymund v. Pennaforte ist es, der zuerst ausdrücklich erwähnt, daß Ablässe den Seelen im Fegfeuer zugute kommen, wenn im Ablassbrief eine Zuwendung an sie erlaubt ist; Summa p. 497.

⁹⁾ d. 20. a. 3. q. 3.

können, wofür die Ablässe verliehen werden, mögen sie auch den Willen haben, dies zu tun — diesen letzten Gedanken mit folgender Begründung hatte schon Albertus in eigener Quästion ausgesprochen¹⁾. Die Jurisdiktion der Kirche erfaßt nun die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer nicht, noch auch können diese, wenigstens nicht *de lege communi*, tun, was zur Erfüllung des Ablasses erforderlich ist; denn gesetzt auch, es wäre nur etwa Gebet in der Ablassform als Leistung verlangt, so wüßten die armen Seelen nur *ex speciali revelatione* von dieser Forderung, und überdies ist ihr Gebet keine *poenalis oratio*. Daher können die Ablässe den Verstorbenen, wie Richard sich nun mit Thomas²⁾ ausdrückt, nicht direkt, sondern nur indirekt nützen, insofern nämlich Lebende das für sie tun, was in der Ablassform enthalten ist, besonders wenn der Ablass in dieser Form verliehen wäre. Aber auch dann nützen nach einigen die Ablässe den Verstorbenen nur *per modum suffragii*, nicht aber *per modum auctoritatis*. — Was hier Richard im letzten Satze beifügt, ist Ansicht seines großen Ordensgenossen Bonaventura³⁾. — Aber auch die Zuwendung *per modum suffragii* kann, so fügt unser Meister nach Petrus von Tarentaise, der wie Richard Thomas und Bonaventura verbindet⁴⁾, noch bei, wieder nur geschehen, wenn im Ablassbrief dies ausgedrückt ist; denn anders, so scheint es einigen, könnte niemand die Frucht seiner Indulgenz auf andere übertragen, weil es nicht seine Sache ist, auf jemand die kirchliche Intention zu applizieren, durch die die Verdienste der Kirche mitgeteilt werden, welche die Grundlage der Ablassgeltung bilden.

Übrigens gab es schon zu Zeiten Richards, wie aus einer Bemerkung des Meisters⁵⁾ hervorzugehen scheint, solche, welche der Kirche eine gewisse Jurisdiktion über die armen Seelen zuschrieben. In dieser Ansicht, die möglicherweise an

¹⁾ d. 20. a. 19.

²⁾ d. 45. q. 2. a. 3. qc. 2.

³⁾ d. 20. p. 2. a. un. q. 5.

⁴⁾ d. 20. q. 3. a. 3. qc. 2. Petrus bemerkt: *Sciendum autem: proprie Ecclesia non eos a poena absolvit, sed quasi pro eis de communi thesauro solvit . . . sed istam solutionem non potest facere nisi praelatus Ecclesiae.*

⁵⁾ d. 20. a. 3. q. 3. in fine.

eine Stelle bei Bonaventura anknüpft¹⁾, behauptete man eine Art autoritativer Zuwendung tatsächlich geschehener Suffragien und gewonnener Ablässe. In der Tat gab es später extreme Geister, die dem Papste eine eigentliche Jurisdiktion über die armen Seelen zuschrieben²⁾. — Übrigens war die Möglichkeit der Zuwendbarkeit von Ablässen an die armen Seelen weder im dreizehnten Jahrhundert noch später unbestritten³⁾.

Die Frage, wer die Vollmacht hat, Ablässe zu verleihen, erledigt unser Lehrer kurz, meist von einem kanonistischen Gesichtspunkt aus.

Die Ablassverleihungsgewalt ist Ausfluß der potestas iurisdictionis. Daher kann z. B. auch ein schlechter Bischof Ablässe verleihen, weil die Sünde eben das Verfügungsgewalt über den Kirchenschatz nicht nimmt⁴⁾.

Weil Ausfluß der Jurisdiktionsgewalt, steht das Recht, Ablässe zu geben, auch Nichtpriestern zu, z. B. den zu Bischöfen Erwählten und Konfirmierten⁵⁾.

Da die volle Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche dem Papste zukommt, so kann er allein Ablässe für die Gesamtkirche verkünden, so groß er sie will, immer vorausgesetzt, daß eine rationabilis causa ihn dazu berechtigt⁶⁾.

Ein Überblick über die Ablasslehre unseres Doctors bestätigt die eingangs gemachte Bemerkung. Von Interesse ist die Erklärung des Axioms: *Indulgentiae tantum valent, quantum sonant* und die Behauptung eines Rechtsanspruches nach Erfüllung der Ablassbedingungen.

¹⁾ l. c. in fine. Si quis autem contendat, vicarium Jesu Christi habere iudiciariam potestatem super eos, qui sunt in purgatorio, non est ei multum improbe resistendum, dum tamen hoc dicitur ratio vel auctoritas manifesta. Vgl. auch l. c. weiter oben.

²⁾ Paulus, a. a. O. S. 11 f.

³⁾ Paulus S. 14 ff.

⁴⁾ d. 20. a. 5. q. 1. Vgl. Albertus M. d. 20. a. 20.; Thom. d. 20. q. 1. a. 4. qc. 4.; Petrus v. T. d. 20. q. 3. a. 2. qc. 2.

⁵⁾ l. c. a. 2. Vgl. Thom. l. c. qc. 2.; Petrus v. T. l. c. qc. 3.

⁶⁾ l. c. a. 3. Vgl. Albertus M. l. c. a. 21. 22.; Bon. d. 20. p. 2. a. un. q. 3.; Thom. l. c. qc. 1.; Petrus v. T. l. c. qc. 1. Hugo v. Straßburg behandelt den Ablass Comp. theol. ver. l. 7. c. 6. innerhalb der Lehre von den Suffragien der Kirche und auch da nicht vollständig, sondern nur unter dem Gesichtspunkte des Nutzens für die armen Seelen im Anschlusse an Petrus v. T. d. 20. q. 3. a. 3. qc. 2.

§ 14. Die letzte Ölung

In der Zeit, da Richard von Middleton lehrt und schreibt, hat die letzte Ölung längst einen festen Platz unter den Riten, die man als Sakramente im engeren Sinne bezeichnet¹⁾.

Im Jahre 1274 war auf dem zweiten Lyoner Konzil die letzte Ölung unter den sieben Sakramenten als dasjenige aufgeführt, das gemäß der Lehre des hl. Jakobus bei den Kranken in Anwendung kommt²⁾.

Die letzte Ölung, lehrt Richard³⁾, ist ein Sakrament, und zwar ein neutestamentliches Sakrament; denn sie ist per se Zeichen und Ursache einer inneren geistigen Salbung, welche eine *res sacra* ist, da sie aktiv heiligt (*sacrans*). Ähnlich wie Petrus von Tarentaise⁴⁾ hebt unser Lehrer den Unterschied der letzten Ölung von der Katechumenensalbung hervor, die nicht per se zur Gnadenwirkung hingeordnet ist.

Wesentlich ist dem sakramentalen Zeichen die Salbung, das Öl selbst ist nur Materialursache⁵⁾; die mehrfachen Salbungen bei Spendung des Sakramentes konstituieren eine einzige integrale Salbung, wie die bei Salbung der einzelnen Glieder gesprochenen Worte nur eine Form bilden; die Krankenölung ist sonach nur ein Sakrament⁶⁾.

¹⁾ Zur Lehre über die letzte Ölung vgl. J. Kern, *De sacramento extremae unctionis, tractatus dogmaticus*, Ratisbonae 1907; L. Godefroy, *Extrême onction chez les scolastiques* (in: *Dictionnaire de théologie Catholique* V. 1985 ss.). Die Frühscholastiker haben diesem Sakramente einen nicht sehr weiten Umfang in ihren Erörterungen eingeräumt; vgl. Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 15. (Migne, P. L. 176. 577—580; die *Sententiae divinitatis*, ed. Geyer p. 109* berichten nicht mehr als den Namen: *unctio sollemnis infirmorum*); s. Petrus Lombardus *Sent. d.* 23. c. 1.—4., Robertus Paululus *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis* l. 1. c. 27. (Migne, P. L. 177. 396. sehr kurz!); Petrus v. Poitiers *Sent.* l. 5. c. 3. (Migne, P. L. 211. 1229) zählt die *extrema unctio* zwar zu den Sakramenten, *sine quibus vix habetur salus*, allein eine eigene Behandlung widmet er ihr nicht. Präpositinus hat in seiner *Summa* auch nur einen kurzen Abschnitt für sie übrig: *Clm* 6985 fol. 132 v. Vgl. auch die Bemerkung von Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. v. A.*, S. 34 f. Noch die Ausführungen Wilhelms v. Auxerre *S. aur. fol.* 283 a—d sind nicht sehr einläßlich; das gleiche gilt von denen Wilhelms v. Auvergne. S. Ziesché S. 178.

²⁾ *Professio fidei Michaelis Palaeologi Denzinger-Bannwart*¹¹ n. 465.

³⁾ d. 23. a. 1. q. 1.

⁴⁾ d. 23. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 1. Vgl. Richard l. c. ad 1.

⁵⁾ l. c. ad 2.

⁶⁾ l. c. ad 3. Die Frage der Einheit des Sakramentes, die bei Richard bloß kurz berührt erscheint, nimmt bei den anderen Lehrern wie Albertus M., Thomas Petrus v. T. (l. c. qc. 3.), Skotus usw. einen breiteren Raum ein. Vgl. Kern S. 324 s.

Verschiedenartige Auffassung bestand bei diesem Sakrament wie bei der Firmung über die Einsetzung. Bonaventura¹⁾ noch hielt es für probabler, anzunehmen, daß die letzte Ölung vom Hl. Geiste durch die Apostel eingesetzt sei und durch Jakobus promulgiert wurde. Thomas²⁾ war bekanntlich für unmittelbare Einsetzung, nur nahm er für Firmung und Ölung die Promulgation durch die Apostel an. Petrus von Tarentaise³⁾ hatte, wie so oft, so auch in unserem Falle über die beiden Ansichten berichtet und darin folgt ihm unser Magister⁴⁾: Die einen sagten, manche Sakramente seien von Christus unmittelbar, manche, nämlich Firmung und Ölung, durch Vermittlung der Apostel eingesetzt. Als Vertreter dieser Anschauung macht Richard den Lombarden⁵⁾ und den Viktoriner⁶⁾ namhaft; andere waren der Ansicht, es seien alle Sakramente unmittelbar von Christus angeordnet. Entschieden betonte wieder Duns Skotus⁷⁾ die unmittelbare Einsetzung durch Christus; Jakobus war ihm nur promulgator des Sakramentes.

Materie der sakramentalen Krankensalbung ist das durch den Bischof geweihte Olivenöl⁸⁾. Wie andere Scholastiker⁹⁾ entwickelt unser Autor die Konvenienzgründe für diese Materie aus dem Prinzipaleffekt des Sakramentes, dem die Materie entsprechen muß. Dieser Prinzipaleffekt ist die Heilung von allen läßlichen Sünden, und zwar eine unmittelbare, zur überragenden Gesundheit des ewigen Lebens einführende, vorausgesetzt, daß sonst, d. h. außer der läßlichen Sündenschuld, kein Hindernis im Wege steht. Das wundenheilende Olivenöl in seinem Glanz deutet auf die bewirkte

1) d. 23. a. 1. q. 4.

2) d. 23. q. 1. a. 3. qc. 3.

3) d. 23. q. 1. a. 2.

4) d. 23. a. 1. q. 2. Vgl. d. 2. a. 1. q. 3.

5) d. 23. c. 3.

6) l. c. c. 2. (Migne, l. c. 577): Sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. So wörtlich auch der Lombarde. Robertus Paululus l. c. schreibt: Unctio infirmorum ab apostolis est instituta.

7) Op. Ox. d. 23. q. un. n. 7.

8) d. 23. a. 1. q. 3.

9) Vgl. Albertus M. d. 23. a. 3.; Bon. d. 23. a. 1. q. 3.; Thom. d. 23. q. 1. a. 3. qc. 1.; Petrus v. T. d. 23. q. 1. a. 3.

Reinheit der Seele; die Weihe des Öles durch den Bischof weist auf die *supereminencia* dieser Reinigung¹⁾.

Unser Lehrer gibt also für die Notwendigkeit der Krankenölweihe durch den Bischof bloß einen symbolischen Grund an; ob diese Notwendigkeit eine solche *de necessitate* oder nur eine präzeptive ist, ist aus seinen Erörterungen nicht ersichtlich. Merkwürdig ist auch, daß Richard hier die Unterscheidung zwischen einer *materia proxima* und *remota*, die sehr nahe läge, nicht einführt²⁾.

Wie jedes Sakrament, das sich von anderen Sakramenten unterscheidet, muß auch die letzte Ölung eine bestimmte sakramentale Form haben. Für den Unterschied zwischen Form im herkömmlichen und Form im eigentlichen Sinne verweist der Lehrer auf früher Gesagtes³⁾.

Die römische Kirche gebraucht folgende sakramentale Worte: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam parcat tibi Dominus, quicquid oculorum (vel aurium, narium, linguae vel oris, tactus, incessus, lumborum seu carnis) vitio deliquisti*⁴⁾. Es ist also eine deprekative Form. Doch muß man, meint der Doctor⁵⁾, frommerweise annehmen, daß der *modus* anderer Kirchen, die Form *impe-rativ* oder *indikativ* auszudrücken, nicht *de necessitate sacramenti* sei; es sei ähnlich wie bei der Taufe.

Richard nimmt also trotz der durch den Apostel insinuierten deprekativen Gebetsform einen weitherzigen Standpunkt ein. Albertus, Bonaventura, Thomas, Petrus von Tarentaise und später Skotus urteilten strenger⁶⁾. Bonaventura und Petrus von Tarentaise⁷⁾ ließen die indikative Formel bloß als akzidentell gegenüber der deprekativen,

¹⁾ Die im einzelnen gegebene Symbolik findet sich auch sonst, z. B. bei Hugo v. St. Viktor l. c. c. 1. (Migne, l. c. 577).

²⁾ Auch Thomas und Petrus v. T. benützen das Begriffspaar nicht.

³⁾ d. 23. a. 4. q. 4.

⁴⁾ l. c. Contra. Albertus M. d. 23. a. 4. gibt die Form nach heutigem Brauch; doch berichtet er auch über etwas abweichende Formen in anderen Kirchen. Ähnlich ist es bei Thom. d. 23. q. 1. a. 4. qc. 2. und Petrus v. T. d. 23. q. 1. a. 4.

⁵⁾ l. c. ad 2.

⁶⁾ Vgl. Kern S. 153 s.

⁷⁾ d. 23. q. 1. a. 4. qc. 1. Weiter unten bemerkt er qc. 2.: *forma deprecativa melior est et de necessitate sacramenti, alia vero de bene esse.*

essentiellen gelten; Thomas¹⁾ betont, daß nach Jakobus und dem Brauche der römischen Kirche die oratio deprecativa die Form sei.

Weitere Meinungsverschiedenheiten bestanden in der Frage nach dem Effekt des Sakramentes²⁾.

Richard³⁾ lehnt zunächst mit Hinweis auf St. Jakobus die von Albertus M.⁴⁾ und seinem großen Schüler⁵⁾ vertretene Anschauung ab, als würde die letzte Ölung *gospendet contra sequelas relictas tam ex originali quam ex actualibus peccatis*.

In der positiven Darlegung schließt sich der Lehrer nach Formulierung wie inhaltlichem Bestande enge an Petrus von Tarentaise⁶⁾: In diesem Sakramente ist das *sacramentum tantum* die äußere Salbung, *sacramentum et res* ist die innere Salbung, d. h. eine gewisse geistige Behendigkeit, die durch die äußere Salbung angedeutet und bewirkt wird und die selbst wieder *principaliter* Zeichen (*sacramentum*) der Nachlassung der läßlichen Sünden ist; denn bei würdigem Empfang wird die Nachlassung der venialen Sünden nicht nur angezeigt, sondern auch bewirkt.

¹⁾ d. 23. q. 1. a. 4. qc. 2.

²⁾ Die älteren Lehrer gaben teilweise sehr unbestimmte Antworten auf die Frage nach der Wirkung der extrema unctio. Hugo v. St. Viktor l. c. c. 2. (Migne, l. c. 577) meint, die Ölung sei eingesetzt *ad peccatorum scilicet remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem*; in den Sentenzen Rolands, ed. Gietl p. 262, sind Sündennachlassung und schnellere Gesundung, ja sogar ein gewisser *fulgor in corpore*, der im anderen Leben bleibt, als Effekt angegeben. Robertus Paululus l. c. bezeichnet als *res sacramenti* die *peccatorum remissio*; Petrus Lombardus d. 23. c. 3. meint, die *res sacramenti* sei die *unctio interior*, *quae peccatorum remissione et virtutum ampliacione perficitur*; Stephan Langton (bei Gillmann S. 35) spricht von einem *duplex sacramenti effectus*, nämlich von einer *alleviatio anime a peccatis et corporis ab infirmitate*, *ita dico, si expedit allevatio*. Präpositinus greift einen Gedanken des Lombarden auf, wenn wir bei ihm lesen Clm 6985 fol. 132 v: *res autem illius sacramenti est augmentum virtutum et ut facilius si transeat in purgatorio absolvatur*. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 283 b nennt zwei Effekte — sie sind Traditionsgut —: *sacramentum duplicem habet effectum sc. alleviacionem corporis et remissionem peccati et hoc patet in ipso oleo; est enim mitigativum et sanativum*. Wilhelm v. Auvergne bezeichnet die Gesundung des Leibes und die Vergebung der Sünden als Wirkungen der Ölung (Opera I. 418), und er belehrt uns näherhin, daß läßliche Sünden nachgelassen werden (Opera I. 415: die dort vorkommende Stelle ist zwar nicht sehr bestimmt, doch dürfte sie auf die letzte Ölung gedeutet werden müssen); vgl. Ziesché, a. a. O. S. 178.

³⁾ d. 23. a. 1. q. 5.

⁴⁾ d. 23. a. 1. ad 1. und a. 19.

⁵⁾ d. 23. q. 1. a. 2. qc. 1.

⁶⁾ d. 23. q. 1. a. 5.

Die primäre Wirkung der letzten Ölung ist also bei Richard wie Petrus von Tarentaise, Bonaventura¹⁾, Hugo von Straßburg²⁾ u. a. der Erlaß läßlicher Sünden; von einer Nachlassung schwerer Sünden, wenn auch nur per accidens, weiß er so wenig wie die meisten anderen großen Lehrer; ja Richard schwächt auch noch die genannte Wirkung in gewissem Sinne ab, wenn er sagt³⁾: Wie durch das Sakrament der Buße ex vi sacramenti die vorher informе Attrition formiert wird, so wird in der Kraft dieses Sakramentes der Geist gestärkt ad habendum sufficientiam poenitentiae venialium delentis; denn diese Buße ist vor Empfang der Ölung so schwach, daß sie nicht genügt zur vollen Nachlassung der läßlichen Sünden.

Nach dieser Darlegung hätte das Sakrament bloß eine psychologisch-dynamische Steigerung der Bußgesinnung des Kranken zur Folge.

Thomas, der in Betreff des Prinzipaleffektes anderer Meinung ist als unser Doctor, behauptet, daß durch die letzte Ölung in ähnlicher Weise wie bei Eucharistie und Firmung, also per accidens, schwere wie läßliche Sünden quoad culpam getilgt werden, wenn nur von seiten des Empfängers kein Hindernis vorliegt⁴⁾. Gegen die Auffassung, als würde durch die letzte Ölung prinzipal die läßliche Sünde getilgt, polemisiert der Aquinate⁵⁾.

Eine Wirkung schreibt Richard gelegentlich der letzten Ölung ausdrücklich zu, nämlich die Nachlassung eines Teiles der für die läßlichen Sünden geschuldeten Strafen⁶⁾; die anderen Lehrer heben diese Wirkung nicht hervor, wiewohl ja dieser Effekt bei Thomas und Albert unter die reliquiae peccati fällt.

Die letzte Ölung hat nach Jakobus neben dem Prinzipaleffekt auch einen sekundären, die Heilung bzw. Erleichterung

¹⁾ d. 23. a. 1. q. 1.

²⁾ Comp. theol. ver. 1. 6. c. 35. Hugo schließt sich enge an Petrus v. T.

³⁾ l. c. ad 1.

⁴⁾ d. 23. q. 1. a. 2. qc. 1.

⁵⁾ l. c.

⁶⁾ d. 23. a. 1. q. 5. ad 2. per huius etiam sacramenti susceptionem pars penae pro venialibus debitaе remittitur, si digne suscipiatur.

zung des körperlichen Leidens. Die *alleviatio corporalis* ist nicht, so belehrt uns der Doctor¹⁾, Prinzipalwirkung, weswegen sie auch nicht in der sakramentalen Form zum Ausdruck kommt — in die Form wird nach Richard immer der primäre Effekt aufgenommen —, sondern nur sekundäre Wirkung; er wird daher nur eintreffen, wenn er der Hauptwirkung nicht abträglich ist²⁾.

Richard übersieht mit Rücksicht auf die Wirkungen der *extrema unctio* nicht, auf den innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele und den natürlich gegebenen günstigen Einfluß der Ölung auf den Leib aufmerksam zu machen bei aller Wahrung der objektiven Wirkkraft des Sakramentes³⁾. Ganz ähnlich hatte Bonaventura auf diese Tatsachen hingewiesen⁴⁾; das Tridentinum hat sich die Gedanken über die Wirksamkeit der letzten Ölung mehr in der vom Aquinaten geprägten Form angeeignet⁵⁾.

Wer ist S p e n d e r der letzten Ölung? Mit Rücksicht auf den Jakobusbrief und Texte des Rechtsbuches hält unser Meister⁶⁾ daran fest, daß nicht bloß der Bischof, sondern auch einfache Priester das Sakrament spenden können. Schon praktische Erwägungen rechtfertigen diese Tatsache⁷⁾. Nichtpriester können das Sakrament nicht spenden. Wenn von der hl. Genoveva erzählt werde, daß sie durch ihre Krankensalbungen Heilungen erzielt habe, so sei das zwar wunderbar, aber nicht sakramental gewesen⁸⁾.

E m p f ä n g e r der *extrema unctio* kann nur ein Kranker sein, und zwar ein Todkranker. Unser Magister⁹⁾ be-

¹⁾ d. 23. a. 1. q. 6.

²⁾ Vgl. besonders Bon. d. 23. a. 1. q. 1.; Breviloq. p. IV. c. 11.; Thom. d. 23. q. 1. a. 2. qc. 2.; Petrus v. T. d. 23. q. 1. a. 5. ad 4. Alle unterstreichen in gleicher Weise, daß der Sekundäreffekt in seinem Eintreffen abhängt davon, ob die Hauptwirkung dadurch gefördert wird oder nicht.

³⁾ d. 23. a. 1. q. 6. ad 1.

⁴⁾ d. 23. a. 1. q. 1. ad 3. 4.

⁵⁾ Sess. XIV. Doctrina de sacr. extr. unct. c. 2., Denzinger-Bannwart¹¹ n. 909.

⁶⁾ d. 23. a. 2. q. 1. Vgl. c. 2. D. 95.

⁷⁾ l. c. ad 1. So auch Albertus M. d. 23. a. 6. ad 1.; Bon. d. 23. a. 2. q. 1. ad 1.; Thom. d. 23. q. 2. a. 1. qc. 3. Sed contra; Petrus v. T. d. 23. q. 2. a. 1.

⁸⁾ Vgl. Bon. l. c. ad 6.; Thom. l. c. qc. 1. ad 2.; Petrus v. T. l. c. ad 2. An diesem Einwand aus der Genovevalegende zeigt sich die Zähigkeit, mit der man traditionelles Gut weitergab.

⁹⁾ d. 23. a. 2. q. 3.

gründet dies aus dem besonderen Zwecke des Sakramentes heraus: Der Prinzipaleffekt dieses Sakramentes ist die Nachlassung der läßlichen Sünden, aber nicht irgendeine Nachlassung, sondern eine plena et perfecta remissio de proximo introducens ad incorruptibilem sanitatem vitae aeternae; ein derartiger Sündennachlaß kann in der Regel Gesunden — wegen der Wahrscheinlichkeit zukünftiger läßlicher Verfehlungen — nicht zukommen; daher darf die letzte Ölung nur einem Kranken gespendet werden, und zwar einem, der probablerweise in nächster Todesgefahr sich befindet.

Die Art und Weise, wie Richard aus der besonderen Eigentümlichkeit der in der letzten Ölung geschehenden Nachlassung venialer Schuld die Krankheit als Voraussetzung des Empfanges ableitet, war traditionell¹⁾; wenn er probable Todesgefahr verlangt, so wandelt er in rigorosen Anschauungen eines Albert²⁾, Bonaventura³⁾, Thomas⁴⁾, Petrus von Tarentaise⁵⁾. Doch läßt unser Lehrer mit dem letztgenannten Autor⁶⁾ auch die Schwäche des Greisenalters als eine Art Krankheit gelten, die die Spendung der letzten Ölung rechtfertigt⁷⁾. Skotus trieb den Rigorismus auf die Spitze, wenn er meinte, die Ölung dürfe erst dann dem Kranken gespendet werden, wenn er überhaupt nicht mehr sündigen könne⁸⁾.

Als Disposition zum Empfange fordert Richard⁹⁾ von den Todkranken, daß in ihnen kein Hindernis ist gegenüber dem Prinzipaleffekt des Sakramentes, d. h. sie müssen im

¹⁾ Vgl. Albertus M. d. 23. a. 11.; Bon. d. 23. a. 2. q. 2.; Thom. d. 23. q. 2. a. 2. qc. 1. 2.; Petrus v. T. d. 23. q. 2. a. 2. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 283 d erklärte, es werde das Sakrament bloß den Kranken gespendet, weil eben sein Prinzipaleffekt die sanatio corporalis sei; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 35. gab als Grund der Spendung an Kranke und nicht an Gesunde den an, daß die Gesunden gegen die läßlichen Sünden eben andere Mittel, nämlich die Buße, hätten.

²⁾ l. c.

³⁾ l. c.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ l. c.

⁶⁾ l. c. ad 4.

⁷⁾ l. c. in corp.

⁸⁾ Op. Ox. d. 23. q. un. n. 3.

⁹⁾ d. 23. a. 2. q. 4.

Gnadenstande sein — expresse stellt übrigens der Meister diese Forderung nicht —; außerdem ist in den Empfängern eine entsprechende Andacht und Ehrfurcht vor dem Sakramente nötig und die Fähigkeit, läßlich zu sündigen. Unbußfertige, dauernd Geistesgestörte und Kinder kommen deswegen als Empfänger nicht in Betracht¹⁾.

In der Frage, an welchen Körperteilen die Salbung zu vollziehen ist, schließt sich unser Lehrer²⁾ im Ganzen an Bonaventura³⁾ an: Es sind allein jene Instrumente des Körpers, welche der sensitiven, generativen und progressiven Kraft dienen, zu salben. Es sind im ganzen sieben Körperteile nach römischem Brauche zu salben. — Verstümmelte sind an den Stellen des Leibes zu salben, wo die verlustig gegangenen Glieder ehemals waren.

Eine letzte Quästion des Meisters⁴⁾ beschäftigt sich mit der Wiederholbarkeit der letzten Ölung. Dieses Problem war auch von den früheren Scholastikern eingehender besprochen⁵⁾ und durchaus nicht einheitlich und sicher beantwortet worden. Manche vertraten, weil sie der Salbung eine Art Charakterwirkung zuschrieben, die Meinung, sie sei nicht wiederholbar⁶⁾ — offenbar hängt damit auch die Tendenz zusammen, die Spendung möglichst auf eine todsichere Krankheit zu beschränken —, andere gestatteten jährlich

¹⁾ l. c. Vgl. Albertus M. d. 23. a. 9. 10.; Bon. l. c. fund. 2.; Thom. l. c. qc. 3. 4.; Petrus v. T. l. c. ad 8. 10.

²⁾ d. 23. a. 2. q. 5.

³⁾ d. 23. a. 2. q. 3. Vgl. Albertus M. d. 23. a. 15. 16.; Thom. d. 23. q. 2. a. 3. qc. 1. 2.; Petrus v. T. d. 23. q. 2. a. 3.

⁴⁾ d. 23. a. 2. q. 6.

⁵⁾ Hugo v. St. Viktor l. c. c. 3. (Migne, P. L. 176. 578 ss.) widmet den Hauptteil seiner Erörterungen dieser Frage, desgleichen auch Petrus Lombardus d. 23. c. 4.

⁶⁾ Es tun dieser Ansicht unter anderen Erwähnung Hugo l. c., also in seinem größeren Werke; in seiner Summa Sent. tr. 6. c. 15. (Migne, P. L. 176. 154) erwähnt er die Tatsache der Wiederholung in einigen Kirchen und versucht eine Lösung gewisser Einwände gegen die Wiederholbarkeit. Die Sentenzen Rolands, ed. Gietl p. 163 f., berichten die Ansicht gleichfalls und lösen einen Einwand wie Hugo; s. auch Petrus Lombardus l. c. Präpositinus schreibt Clm 6985 fol. 132 v: Si dicatur, quod quoddam signaculum, quod in unctione confertur, videtur non debere iterari, ne fiat iniuria sacramento, quod videtur ita permanere sicut ordo, potest dici, quod quoddam signaculum, quod in ipsa unctione confertur, sacramentum est et tamen non oportet, quod semper maneat.

höchstens einen einzigen Empfang¹⁾; noch Albertus M.²⁾ stimmte dem bei.

Richard ist der Meinung, daß die letzte Ölung in einem gewissen Sinne unwiederholbar sei und in gewissem Sinne nicht. Bei ein und demselben Kranken darf sie während numerisch derselben Krankheit bezüglich des gleichen Krankheitsstandes nicht wiederholt werden, weil jedes Sakrament hinsichtlich derselben Materie nur ein einziges Mal seine Totalwirkung hat — ein viel angewendeter scholastischer Satz! Bei der Taufe, der Firmung und dem Ordo ist diese Tatsache klar; ein Zweifel könnte nur bestehen, ob dieselben Sünden mehrmals der Beicht unterworfen werden können; manche behaupten, die Beicht habe nur einmal eine Wirkung.

Nach dieser Abschweifung belehrt uns der Magister weiter: Ein und derselbe Mensch kann mehrmals erkranken, und es können in derselben Krankheit verschiedene Krankheitszustände eintreten, in deren jedem der Kranke in *notabili et probabili periculo mortis* ist; deswegen kann denn auch die letzte Ölung mehrmals gespendet werden, weil sie keinen unauslöschlichen Charakter verleiht, und zwar kann dies geschehen während verschiedener Krankheiten oder während verschiedener Zustände innerhalb derselben Krankheit.

Petrus von Tarentaise³⁾ hatte ähnlich argumentiert; der Aquinate⁴⁾ unterschied kurz dauernde und langwierige Krankheiten und gestand für letztere bei Wiederholung gefährlicher Zustände auch während derselben Krankheit Wiederholbarkeit des Sakramentes zu; Bonaventura⁵⁾ hatte

¹⁾ Auch diese Ansicht erwähnt Präpositinus l. c.: *manet (sc. signaculum) tantum, ut quibusdam placet, per annum. unde si contingat infirmum liberari et postea infra annum infirmari et mori, non debet inungi denuo. Dicunt etiam quidam, quod non iteratur quo ad omnia (ein oft zur Lösung von Einwänden benützter Gedanke!), quia eodem panno non utitur in prima et in secunda unctione. sed hoc non multum valet. res autem illius sacramenti etc. (s. oben!).* Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 283 d unterstreicht mit Nachdruck, daß gegenüber Taufe, Firmung und Ordo die der Ölung mangelnde Charaktereinprägung der Grund ihrer iterabilitas sei.

²⁾ d. 23. a. 21.

³⁾ d. 23. q. 2. a. 4.

⁴⁾ d. 23. q. 2. a. 4. qc. 1.

⁵⁾ d. 23. a. 2. q. 4.

mehr den Gedanken in den Vordergrund gerückt, daß die letzte Ölung mangels eines character indelebilis wiederholt werden könne; an die Wiederholbarkeit innerhalb derselben Krankheit scheint er weniger gedacht zu haben. Richard hat zweifellos am klarsten formuliert, wann die Wiederholung zulässig sei.

Über die Notwendigkeit der letzten Ölung spricht sich der Doctor näher nicht aus; auch die Frage nach der Einheit bzw. Pluralität der Spender streift er nur gelegentlich¹⁾: Jakobus spreche an der bekannten Stelle im Plural statt im Singular; tatsächlich vollziehe ein Priester das Sakrament; sollte dieser das Sakrament mangelhaft spenden (deficeret), so müßte es ein anderer wiederholen²⁾.

Zusammenfassend kann man von der Lehre unseres Meisters über die extrema unctio sagen, daß kein neues Element in die Erörterung eingeführt wird, die alten aber sorgfältig weitergegeben werden.

§ 15. Das Sakrament der Weihe

Das sacramentum ordinis ist ein sacramentum ad bonum commune. Es soll durch dasselbe der Menschheit durch die Erbsünde anhaftenden ignorantia gesteuert werden³⁾. Die 24. und 25. Distinktion des Sentenzenwerkes des Lombarden geben den Anknüpfungspunkt für die Erörterung.

Daß sich bei der praktischen Bedeutung des Weihesakramentes auch die früheren scholastischen Theologen und Kanonisten vielfach mit dem ordo befaßten, ist von selbst klar⁴⁾.

1. Das Wesen des Weihesakramentes

Eine eigene Definition des ordo gibt unser Lehrer nicht; er wiederholt mit einer kleinen Änderung die von Hugo von

¹⁾ d. 23. q. 1. a. 1. ad 3.

²⁾ Genau so entscheidet Petrus v. T. d. 23. q. 1. a. 1. qc. 3. ad 3.

³⁾ d. 2. a. 1. q. 4. und d. 24. a. 4. q. 2. ad 2.

⁴⁾ Besonders gewisse Fragen wie die der Reordination beschäftigte die älteren Theologen und Kanonisten sehr lebhaft. Vgl. L. Saltet, Les réordinations, Etude sur le sacrement de l'ordre, Paris 1907; p. 291—359 wird die Lehre von der Reordination unter Benützung auch handschriftlichen Materials von Gratian bis Alexander v. Hales — auch Duns Skotus wird kurz einbezogen — behandelt.

St. Viktor entlehnte Beschreibung des Lombarden¹⁾, die in den Schulen tradiert wurde: *Ordo est quoddam signaculum i. e. quoddam sacramentum, quo spiritualis potestas traditur ordinato*²⁾.

Das Zeichen oder der Ritus, vermittels dessen die Gewalt übertragen wird, ist *sacramentum tantum*³⁾; die übertragene Gewalt ist die sakramentale Vorwirkung (*sacramentum et res*); *res* ist sie mit Rücksicht auf das äußere Zeichen, *sacramentum* ist sie mit Bezug auf die heiligmachende Gnade bzw. deren Vermehrung, falls das Sakrament würdig empfangen wird⁴⁾.

Die sakramentale Zwischenwirkung fällt, wie aus den einleitenden Erörterungen bekannt ist, zusammen mit dem priesterlichen Charakter. Bei Besprechung von Eucharistie und Bußsakrament wurde schon dargetan, daß die *potestas sacerdotalis* in der Konfizierungs- und Schlüsselgewalt beruht; beide Gewalten sind im Grunde nur eine, weil sie im priesterlichen Charakter wurzeln, ja der Priestercharakter selbst sind; sie fügen nur verschiedene Beziehungen zu ihm hinzu⁵⁾.

Das Wesen des Weihesakramentes beruht sonach im Charakter⁶⁾; dieser Gedanke lag ganz in der Linie der Ent-

¹⁾ d. 24. c. 13. *dici potest, signaculum quoddam esse (sc. ordinem), id est sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium.*

²⁾ d. 24. a. 3. q. 2. *Contra 2.*

³⁾ Skotus *Op. Ox. d. 24. q. un. n. 8.* erklärte präzis, daß die *ordinatio* das Sakrament sei und beschrieb dann dieselbe in Hinsicht auf die Eucharistie in einer Art Definition.

⁴⁾ d. 24. a. 3. q. 2. Vgl. Albertus M. d. 24. a. 37. in fine; Bon. d. 24. p. 1. a. 2. q. 2.; Thom. d. 24. q. 1. a. 1. qc. 2. ad 1.; besonders Petrus v. T. d. 24. q. 1. a. 2. qc. 1.; Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver. l. 6. c. 36.*

⁵⁾ d. 13. a. 1. q. 1.; d. 18. a. 1. q. 3.; d. 19. a. 1. q. 2. Es wurde schon früher bei der Eucharistie- und Bußlehre dargetan, daß Thomas und Petrus diese Identifizierung in ganz gleicher Weise vornehmen (S. 175, 247 ff.).

⁶⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre *S. aur. fol. 284.* Aus der dort durchgeführten Analogie mit dem Taufcharakter ergibt sich, daß „das eigentliche und innerste Wesen“ des *ordo* im Charakter liegt (s. Strake S. 193); Albertus M. d. 24. a. 37. in fine: *ad duo promovetur exteriori sacramento, sc. ad id quod est res et signum, et ideo substantialiter sacramentum, et hoc est character excellentiae* (schon Stephan Langton, † 1228, und Wilhelm v. Auxerre nennen den Priestercharakter so; s. Brommer S. 17. 67) *secundum dignitatem: et promovetur ad id quod est res tantum, et hoc est gratia*; Thom. d. 24. q. 1. a. 1. qc. 2. ad 1. Unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum.

wicklung, nach der der Charakter immer mehr als der eigentliche Effekt der Charaktersakramente gefaßt wurde¹⁾.

Durch ihn repräsentiert jeder Diener der Kirche in etwas Christus, der selbst, wie der Magister sagt²⁾, die Ämter aller ordines in sich darstellte. Daher wird auch die Rangordnung der ordines begründet durch die mehr oder minder vollkommene Repräsentierung Christi³⁾.

2. Der „Ordo“ in der Kirche und die Zahl der Ordines

Es wurde bereits angedeutet, daß das Wort ordo einen Doppelsinn hat; es besagt das äußere Zeichen, den Ritus, wodurch eine Gewalt übertragen wird, und auch diese Gewalt selbst.

Einen wiederum anders schillernden Inhalt hat das Wort, wenn die Lehrer sich die Frage vorlegen, ob ein ordo in der Kirche vorhanden sei⁴⁾, wenn sie also das sacramentum ordinis zu begründen suchen. Es ist in dieser Quästion Ordo mehr im Sinne einer hierarchischen Gliederung genommen, die allerdings auf dem Grunde der durch das sakramentale Zeichen des ordo verliehenen Gewalt ruht.

Unser Meister argumentiert mit zwei rationes; die eine entnimmt er offenbar dem vielbenützten Petrus von Tarentaise⁵⁾, die andere dem Rechtsbuch⁶⁾. Die eine ratio geht aus von der Unter- und Überordnung im Reiche der Natur, der eine solche auch im Reiche der Gnade entspreche. Die zweite ratio betont die pädagogische Heilsamkeit einer solchen Einrichtung.

¹⁾ Vgl. die Darlegungen S. 129 u. 139.

²⁾ d. 24. c. 1. Der Lombarde entnahm diese Gedanken wie überhaupt hier sehr reiches Material von Hugo; der Viktoriner führt bei jedem einzelnen der sieben Ordines diese Idee durch: De sacr. chr. fd. 1. 2. p. 3. c. 6.—12. (Migne, P. L. 176. 424—429); vgl. Hugo v. Straßburg l. c. in fine.

³⁾ In der näheren Ausführung stimmt Richard d. 24. a. 5. q. 1. ad 2. fast wörtlich überein mit Thom. d. 24. q. 3. a. 2. qc. 1. ad 3. Vgl. auch Petrus v. T. d. 24. q. 4. a. 1. qc. 1. ad 3.

⁴⁾ Rich. v. M. d. 24. a. 3. q. 1.; Thom. d. 24. q. 1. a. 1, qc. 1. 2., q. 2. a. 1. qc. 1.; Bon. d. 24. p. 1. a. 2. q. 1.; Petrus v. T. d. 24. q. 2. a. 1. Vgl. auch Albertus M. d. 24. a. 2. 5.

⁵⁾ d. 24. q. 2. a. 1. qc. 1.

⁶⁾ c. 7. D. 89. Die Stelle findet sich bei Bonifaz II. in einem Schreiben an Eulalius und bei Gregor I. S. Friedberg, Corp. Jur. Can. I. 313.

Ein großer, echt mittelalterlicher Einheitsgedanke, ein augustinischer Zug, der von der concordia in der Gemeinschaft der Frommen, spricht in diesen Begründungen mit. — Richard vergißt nicht beizufügen, daß der ordo, um den es sich hier handelt, zu verstehen sei secundum dona gratiae gratis datae; diese gratia gratis data ist die zu einem Offizium hingeeordnete Gewalt.

Wie ist nun dieser „Ordo“ in der Kirche gegliedert? Er teilt sich in sieben Ordines. Die Gliederung dieser Siebenzahl ergibt sich für Richard wie für Albert¹⁾, Bonaventura²⁾, Thomas³⁾, Petrus von Tarentaise⁴⁾ u. a. aus der Beziehung zu Christi wahrem Leib, zur Eucharistie. Es ist die Gewalt der Diener der Kirche, da dieselben die Mittler sind zwischen Gott und uns, dazu bestimmt, uns mit Gott zu einigen. Diese Einigung geschieht vorzugsweise durch das Altarssakrament, weswegen es auch mit Auszeichnung sacramentum unionis heißt. Zu dieser Einigung ist erforderlich eine approximatio Christi ad nos und eine approximatio nostri ad Christum. Die erstere vollzieht sich durch die Bereitung der Eucharistie, die zweite durch den Genuß derselben. Dem ersten Akte dienen drei ordines, Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat, dem anderen die vier übrigen. — Von diesem Grundgedanken aus werden dann die einzelnen Ordines in ihren Aufgaben ausgedeutet⁵⁾.

An anderer Stelle bemerkt unser Autor⁶⁾, daß die Gewalt einiger ordines nicht bloß, wie es scheine, auf actus corporales hingeeordnet sei, sondern auch auf actus spirituales, nämlich zur Entflammung des Affektes und zur Entfernung alles dessen, was den Fortschritt der Seele hemmt. Diesen Gedanken ließ Skotus⁷⁾ nicht gelten; denn darnach

¹⁾ d. 24. a. 5.

²⁾ d. 24. p. 2. a. 2. q. 4. Bon. führt die ganze Reihe der konventionellen Begründungen für die Siebenzahl vor; am besten dünkt ihm die vorliegende.

³⁾ d. 24. q. 2. a. 1. qc. 2. Auch er verfährt ähnlich wie Richard.

⁴⁾ d. 24. q. 2. a. 3. qc. 1.; an ihn schließt sich Richard so gut wie wörtlich an, bis auf einen Zusatz.

⁵⁾ d. 24. a. 3. q. 3. Zur Unterscheidung der ordines in ordines sacri und non sacri vgl. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilh. v. Auxerre, S. 37 f. Richard gebraucht die Unterscheidung wenig.

⁶⁾ d. 24. a. 4. q. 2.

⁷⁾ Op. Ox. d. 24. q. un. n. 2.

wäre zweifellos der Episkopat ein ordo — nach Skotus ist er es auch; doch spricht er hier vom Standpunkte der bekämpften Auffassung aus — und dann sind tatsächlich die Gewalten der einzelnen ordines nicht lauter spirituales potestates.

Die verschiedenen Ordines sind nicht mehrere Sakramente, sondern nur ein Sakrament. Daß dem so ist, hat seinen letzten Grund wieder in der Beziehung zum eucharistischen Christus. Die sieben Ordines bilden ein Sakrament, das eines ist durch eine aus mehreren Teilen bestehende und zu einem Teil hingeeordnete integrale Einheit; diese una pars, auf welche die übrigen partes tendieren, ist der Presbyterat, der nichts anderes ist als die Gewalt, Christi wahren Leib zu bereiten¹⁾.

Wenn indes die einzelnen Ordines auch eine Einheit im charakterisierten Sinne darstellen, so ist ihr Konnex doch nicht so notwendig, daß faktisch nicht der in der Reihenfolge spätere Ordo vor einem früheren empfangen werden könnte²⁾. Richard beruft sich auf ein Dekret Innozenz' III. de clerico per saltum promotio³⁾ für diese Ansicht.

Verliehen werden die einzelnen Ordines, wie schon bei Besprechung des sakramentalen Charakters gezeigt wurde, nach der Mehrzahl der Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts in der traditio instrumentorum; in diesem Akt wird zugleich der Charakter eingeprägt. Bezüglich Diakonat und Presbyterat waren, wie gezeigt, Petrus von Tarentaise und Hugo von Straßburg — auch Bonaventura neigte der Ansicht zu — der Meinung, daß die Handauflegung des Bischofs das sakramentale Zeichen sei.

Was den Episkopat angeht, so ist derselbe nur in einem weiteren Sinne sakramentaler ordo, in dem man jeden Grad einer Gewalt bezüglich heiliger Handlungen ordo nennt; streng genommen ist eine derartige Vollmacht bloß ein Sakramentale. Ordo im eigentlich sakramentalen Sinne

¹⁾ d. 25. a. 3. q. 2. ad 3. Die Frage der Einheit des Sakramentes wurde von anderen Lehrern eingehender besprochen, doch stets im wesentlich gleichen Sinne; Albertus M. d. 24. a. 4.; Bon. d. 24. p. 1. a. 2. q. 4.; Thom. d. 24. q. 2. a. 1. qc. 1. ad 2.; Petrus v. T. d. 24. q. 2. a. 2. qc. 3.

²⁾ d. 24. a. 3. q. 3. in fine.

³⁾ c. 1. X. 5. 29.

ist nur die mittelbar oder unmittelbar auf die Konsekration des Leibes und Blutes des Herrn hingeeordnete Gewalt.

Der Episkopat verleiht daher auch keinen Charakter; bei den übrigen ordines hängt außerdem der eine nicht vom anderen de necessitate ab bei der Verleihung; würde dagegen ein Nichtpriester zum Bischof konsekriert, so wäre nichts geschehen¹⁾.

Richard vertritt hier die zu seiner Zeit herrschende Anschauung. Auch Albertus²⁾, Bonaventura³⁾, Thomas⁴⁾, Petrus von Tarentaise⁵⁾, Hugo von Straßburg⁶⁾ usw. zählen den Episkopat nicht unter die ordines. Indessen berichtet unser Autor, es gäbe manche, die behaupteten, der Episkopat sei mehr ordo als irgendein anderer, vom Presbyterat abgesehen; die quidam erklärten auch, daß die Bischofsweihe einen Charakter einpräge, weswegen sie auch nicht wiederholbar sei⁷⁾. Von Skotus wissen wir, daß er den Episkopat tatsächlich als ordo erklärte, wenn er auch die gewohnte gegenteilige Meinung nicht zu verwerfen wagte⁸⁾. Durandus erklärt dann entschieden den Episkopat als sakramentalen Ordo⁹⁾.

Der Episkopat steht bloß bezüglich eines sekundären Aktes der Priestergewalt über dem Presbyterat, nämlich bezüglich der Sündenlossprechung; aber auch nur indirekt und materiell, insofern der Bischof dem Priester seinen Jurisdiktionsbereich zuweist. Die Gewalt selbst ist davon nicht berührt.

Es deutet hier Richard den Gedanken an, daß auch die Gewalt über den mystischen Leib, d. i., wie wir in der Bußlehre sahen, die Absolutionsgewalt, nur dispositiv dienen soll der Vollmacht über den wahren Leib Christi, der selbst

¹⁾ d. 24. a. 5. q. 2. Vgl. d. 1. a. 1. q. 3. ad 2.

²⁾ d. 24. a. 39.

³⁾ d. 24. p. 2. a. 2. q. 3., d. 25. dub. 1.

⁴⁾ d. 24. q. 3. a. 2. qc. 2. in corp. und ad 2.

⁵⁾ d. 24. q. 4. a. 2. qc. 2. in corp., qc. 1. Contra 1.

⁶⁾ Comp. theol. ver. l. 6. c. 36. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 284 c zählt auch noch Episkopat und Archiepiskopat als ordines (nicht den Archidiaconat, wie die näheren Ausführungen zeigen; es steht ein Druckfehler in der Pariser Ausgabe von 1500).

⁷⁾ d. 24. a. 5. q. 2. ad arg. ad part. al.

⁸⁾ Op. Ox. d. 24. q. un. n. 5 s.

⁹⁾ d. 24. q. 6. n. 8.

wieder Mittel ist, die Christen zur Einheit des mystischen Leibes zusammenzuschließen¹⁾).

Der Episkopat ist, wie Richard mehr zusammenfassend einmal bemerkt²⁾), nur *nomen dignitatis ordinem praesupponentis*.

Über den Bischöfen insgesamt steht in der Kirche der römische Bischof. Richard betrachtet hier die Gewalt des Papstes über die Gesamtkirche ganz vom Standpunkt der Einheit des mystischen Herrenleibes³⁾).

Indes sind bischöfliche und päpstliche Gewalt derselben Art, wenn auch die päpstliche schlechthin die bischöfliche überragt; dagegen übersteigt die bischöfliche Gewalt die priesterliche als eine solche quasi alterius generis⁴⁾).

3. Der Spender

Die Spendung der ordines kann jemanden, wie Richard⁵⁾ mit einer traditionellen Unterscheidung bemerkt, zukommen *ex ordinaria potestate* oder *ex generali seu speciali commissione*. Auf die erste Art kommt die Spendung des Weihesakramentes allein den Bischöfen zu; der Grund dafür liegt in der göttlichen Anordnung. Für diese Anordnung gibt Richard eine *ratio congrua*, die sich in Ausdruck wie Gedankenfolge enge an Petrus von Tarentaise anlehnt⁶⁾).

Von besonderem Interesse war stets die die Lebensinteressen der Kirche stark berührende Frage nach dem Werte der außerhalb der Kirche erteilten Weihen.

¹⁾ Sehr schön ordnet Albertus M. d. 24. a. 5. diesen Gedanken ein. Ganz ähnlich drückt sich Hugo v. Straßburg l. c. aus.

²⁾ d. 24. a. 3. q. 3. ad 1. Vgl. Bon. d. 24. qc. 2. a. 2. q. 3.

³⁾ d. 24. a. 5. q. 3. Auch Thomas hat an diesem Orte d. 24. q. 3. a. 2. qc. 3. eine Quästion über den Papat eingeflochten unter Verwendung auch aristotelischer Gedanken.

⁴⁾ l. c. ad 1. Die übrigen Einwände beschäftigen sich besonders mit dem Einfluß des Kaisers auf die Papstwahl, wobei sich Richard sehr entschieden gegen die kaiserlichen Ansprüche bei Besetzung des päpstlichen Stuhles wendet.

⁵⁾ d. 25. a. 1. q. 1. Vgl. zu unserer Erörterung: Fr. Gillmann, Die Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, S. 76 f.

⁶⁾ d. 25. q. 1. a. 1. in corp. und Contra. Eine ähnliche *ratio congrua* gibt auch Bon. d. 25. a. 1. q. 1. und Thom. d. 25. q. 1. a. 1. Der Aquinate vergleicht die Bischofsgewalt allgemein mit der politischen; er gibt übrigens noch eine Reihe anderer Kongruenzgründe. Scotus Op. Ox. d. 25. q. un. n. 8. erklärt für die ordines sacri den Bischof allein als minister idoneus; für die ordines non sacri kämen zuweilen auch aliqui privilegiati in Betracht, z. B. Äbte.

In der Frühzeit war man sich über die Frage nach der Gültigkeit der durch Häretiker erteilten Weihen durchaus nicht klar. Die durch Gratian gegründete Schule von Bologna vertrat im allgemeinen die Anschauung, daß zwar die von einem innerhalb der Kirche noch ordinierten Häretiker erteilten Weihen gültig seien, daß aber jener, der die *ultima manus impositio* nicht in der Kirche empfangen habe, sondern von einem Irrgläubigen ordiniert sei, der selbst nicht mehr in der Kirche ordiniert worden, nicht mehr gültig ordinieren könne. Erst Gandulphus (um 1150) führte die richtige Anschauung in die Bologneser Schule ein¹⁾.

In Paris vertrat zuerst Präpositinus²⁾ mit Entschiedenheit die zutreffende Anschauung, an der man dann festhielt.

Häretische Bischöfe sind, so belehrt uns unser Meister³⁾, wenn sie in *forma ecclesiae* ordiniert und konsekriert sind, wahre Bischöfe, sie haben jedoch nicht die *executio* ihres Amtes und können folglich auch nicht die Ausübung eines *ordo* übertragen, wohl aber den *ordo* selbst, wenn sie unter entsprechender Intention die Form der Kirche einhalten; freilich sündigen sie schwer durch eine Ordination. Sie können also wohl *de facto*, nicht *de iure* ordinieren. Wenn Richard sagt, die häretische Ordination sei *irrita quantum ad executionem*, so will er damit, wie sich ohne weiteres aus dem Gesagten ergibt, diesem Satz nicht einen Sinn geben, der einer faktischen Ungültigkeitserklärung gleichkommt⁴⁾.

¹⁾ Saltet p. 297—323.

²⁾ Saltet p. 350. Vgl. Clm 6985 fol. 130 r: *Nobis videtur consentientes (!) Augustino, quod hereticus omnia sacramenta et habeat et conferat dummodo in forma ecclesiae faciat et potestatem habeat. potestatem autem habet non tantum ille, qui ultimam manus impositionem recepit in ecclesia, sed et secundus et tertius et usque in infinitum, quod dicimus ex auctoritate septime sinodi, ubi tarasius patriarcha dixit, quod in sede constantinopolita fuerunt quinque episcopi omnes heretici unus post alium. ordinati tamen ab eis in suis recepti sunt. non est credibile, quod omnes hii fuissent ordinati ab hiis, qui ultimam manus impositionem recepissent in ecclesia.*

³⁾ d. 25. a. 1. q. 2. in corp. und ad 3. Vgl. Albertus M. d. 25. a. 1., der schreibt: *Magister autem ad solutionem horum quatuor inducit opiniones (d. 25. c. 1.), quae notae sunt litteram inspicienti. Sed apud modernos non est dubium de hoc; Bon. d. 25. a. 1. q. 2.; Thom. d. 25. q. 1. a. 2.; Petrus v. T. d. 25. q. 1. a. 3. Thomas referiert über drei Auffassungen, ähnlich Petrus v. T. über vier, doch etwas unklarer als der Aquinate.*

⁴⁾ Eine derartige Deutung gab z. B. Magister Roland diesem Satze. S. Saltet p. 304 ss.

Ernstere Bedenken hat der Doctor bezüglich der Gültigkeit der Ordinationen eines degradierten Bischofes. Thomas¹⁾ und ihm folgend Petrus von Tarentaise²⁾ behandeln beide Fragen, die nach der Gültigkeit der Ordination des häretischen wie die nach jener des degradierten Bischofs, zusammen. Die ältere Darstellung trennte beide Probleme³⁾.

Nach Richard⁴⁾ geht eine erste Meinung dahin, daß zwar suspendierte, exkommunizierte und häretische Bischöfe de facto ordinieren könnten, nicht aber degradierte Bischöfe, weil solche nicht nur von der Ausübung ihres Amtes suspendiert, sondern der bischöflichen Würde beraubt sind und daher Bischöfe zu sein aufgehört haben. Denn wenn auch durch einen Menschen von einem Priester nicht mehr die Gewalt, Christi wahren Leib zu bereiten, genommen werden kann, weil Christus niemanden diese Macht eingeräumt hat und dies sich auch nicht ziemen würde mit Rücksicht auf die hohe Würde dieses Leibes, so kann doch durch den Stellvertreter Christi der Bischof der dignitas episcopalis entkleidet werden, da dieselbe ja nur auf Christi mystischen Leib Bezug hat, über den Christus seinem Vikar volle Gewalt gab.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die vorgetragene Meinung der Auffassung vom Episkopat, wie sie die Mehrzahl der Scholastiker hatte, entsprechen mußte. Und in der Tat hat denn noch Wilhelm von Auvergne zunächst ganz allgemein erklärt, daß die Annahme durchaus vernünftig scheine, daß exauctorati et depositi bei ihrer Rückkehr in die Kirche zu reordinieren seien, vorausgesetzt, daß die Intention der Kirche, mit der die Gottes übereinstimmt, bei der Weihe den Weihecharakter wegnehmbar übertragen wollte; freilich hält er dafür, daß die Kirche tatsächlich nur die Ausübung des ordo als widerruflich übertragen wolle und daß deswegen eine Wiederweihe nicht angängig sei⁵⁾.

¹⁾ l. c. In der an erster Stelle wiedergegebenen opinio nimmt er auf die degradati Rücksicht.

²⁾ l. c.

³⁾ Vgl. Saltet p. 354 ss. Es wird die Auffassung der Pariser Theologen in der Frage der Degradation dargelegt.

⁴⁾ d. 25. a. 1. q. 3.

⁵⁾ Opera I. p. 539 s. Vgl. Saltet p. 356 ss. Alexander v. Hales be-

Wenn auch also die erstgenannte Ansicht die konsequenterere gewesen wäre, so standen ihr doch eine Reihe herkömmlicher Argumente und kanonistischer Bedenken entgegen; es sei die Konsekration — eine solche liege bei der Bischofsweihe vor — nur durch Zerstörung des Trägers verlierbar, wie das Beispiel eines geweihten Altars usw. zeige¹⁾. Weiterhin könne ein Bischof, auch wenn er auf Bischofssitz und Würde resigniert habe, *de facto* ordinieren²⁾. Auf Grund dieser Argumente sei der Schluß berechtigt, daß ein Bischof durch keinen Menschen, sondern nur durch Gott seiner Würde entkleidet werden könne; sonach sei die Degradation nur eine *perpetua suspensio ab executione dignitatis*.

Auch unser Lehrer findet diese zweite Ansicht rational; allerdings entgeht ihm die Schwäche ihrer Argumente nicht. — Man sieht dabei, wie der Meister doch nur eigentlich der Tradition zuliebe daran festhält, daß die Degradation nicht den Verlust der bischöflichen Gewalt bedeutet.

Übrigens hat Skotus³⁾ mit Recht auf die Inkonsequenz aufmerksam gemacht, die für jene, welche den Episkopat nicht als *ordo* in sakramentalem Sinne gelten lassen, in der Annahme der Unwiderruflichkeit der *potestas episcopalis* liegt.

4. Der Empfänger

Die mit dem Problem des Empfängers der *ordines* zusammenhängenden Fragen sind vorwiegend kirchenrechtlicher Natur.

Der Empfänger der *ordines* muß eine Reihe von Voraussetzungen erfüllen, um *de iure* bzw. *de facto* fähig zu sein zur Übernahme der Weihegewalt.

Rechtlich und faktisch unfähig zum Empfang ist, wer nicht männlichen Geschlechtes ist. Die *causa* dafür liegt in

rührt unsere Frage S. IV. q. 35. m. 6.: *queritur, utrum degradati possint consecrare*. Er bejaht die Frage und muß, wenn er auch expresse das hier erörterte Problem nicht behandelt, auf Grund der Lösungen der gemachten Einwände, zu jenen gezählt werden, die entschieden festhalten, daß ein degradiert^{er} Bischof nur die rechtliche Vollmacht zur Ausübung seiner *potestas* verliert.

¹⁾ Richard l. c. Vgl. ebenso Thomas und Petrus v. T. II. cc.

²⁾ l. c. S. c. 1. X. 1. 13. und Glosse dazu.

³⁾ Op. Ox. d. 24. q. un. n. 6.; d. 25. q. 1. n. 15.

Christi Anordnung. Mit Petrus von Tarentaise¹⁾ gibt unser Doctor zwei rationes für diese Anordnung; die eine liegt darin, daß mit dem Ordo, weil ja bei den Weihen alles auf das Presbyterat tendiert, das Lehramt verbunden ist, zu dem die Frau nicht geeignet ist *propter debilitatem intellectus et mutabilitatem affectus*²⁾). Die andere ratio ist damit gegeben, daß der ordo den Geweihten in einen gradus eminentiae erhebt und deswegen der Inhaber des Ordo seiner Natur nach diesen Status muß andeuten können; bei der Frau ist diese Möglichkeit nicht gegeben, weil sie sich dem Manne gegenüber in statu subjectionis befindet³⁾).

Bei den im Dekrete⁴⁾ genannten presbyterae handelt es sich um viduae maiores; die ebendort angeführten diaconissae hält der Lehrer gemäß der Glosse für abbatisae oder besser nach einer anderen Glosse für jene Frauen, die eine Benediktion zur Verlesung der Homilie in der Matutin empfangen hatten⁵⁾).

Kindesalter hindert eventuell nur den erlaubten Empfang des Ordo. Beim Empfang der niederen Weihen fordert die Ehrfurcht vor dem Sakramente den *usus discretionis*, wenn auch nicht *de necessitate*, so doch *de honestate*; beim Empfang der höheren indes ist der Vernunftgebrauch nicht bloß *de honestate*, sondern auch *de necessitate praecepti* Voraus-

¹⁾ d. 25. q. 3. a. 1.

²⁾ Bei Erklärung von 1 Kor. 11, 7, wo der Mann als *imago et gloria Dei*, das Weib als *gloria viri* bezeichnet wird, untersuchte Augustinus die Frage, ob auch das Weib Abbild Gottes sei; er sagt, daß das Weib in gleicher Weise wie der Mann Gottes Abbild wäre, weil diese Ebenbildlichkeit in der geistigen Seite des Menschen ihren Grund habe (*De trin.* l. 12. c. 7. 12. 13.). In der Scholastik wurde im Anschluß an Augustin vielfach die gleiche Frage erörtert mit dem Ergebnis, daß der Mann einen akzidentellen Vorrang in Betreff der Gottebenbildlichkeit habe, z. B. in Bezug auf die Schärfe des Verstandes. Vgl. Alexander v. Hales S. II. q. 62. m. 5. § 1; Richard v. M. Sent. II. d. 16. q. 6.; Thomas v. Straßburg Sent. II. d. 16. a. 3.

³⁾ d. 25. a. 4. q. 1. Richard verweist auf 1 Tim. 2, 11 und c. 1. D. 25.; c. 2. D. 92. Vgl. Bon. d. 25. a. 2. q. 1.: Die *sanior et prudentior opinio* der Doctoren halte dafür, daß weder *de iure* noch *de facto* Frauen ordinationsfähig seien; Thom. d. 25. q. 2. a. 1. qc. 1. erklärt das männliche Geschlecht als *de necessitate praecepti et sacramenti* zum Weiheempfang erforderlich; als Konvenienzgründe finden wir die gleichen wie bei Richard.

⁴⁾ c. 18. 19. D. 32.; c. 23. C. 27. q. 1.

⁵⁾ d. 25. a. 4. q. 1. ad 2. Thomas l. c. stimmt in der Erklärung der fraglichen Stellen mit Richard überein; Petrus v. T. ebenfalls, was die *diaconissae* betrifft l. c. ad 2.; die *presbyterae* hält er für eine *conjugata sacerdoti* l. c. ad 3.

setzung sowohl im Hinblick auf das Enthaltensamkeitsgelübde als auch deswegen, weil die den Ordinanden verliehene Gewalt derart ist, daß sie nur jemand gegeben werden darf, der sie mit Ehrfurcht und Andacht entgegennehmen kann¹⁾.

Richard spricht hier von einem *votum continentiae annexum* (sc. ordini); er scheint darnach mit Thomas²⁾ der Anschauung zu sein, daß ein eigentliches Gelübde den Majoristen zur Enthaltensamkeit bindet. Petrus von Tarentaise³⁾ spricht nur von einer *annexa continentiae professio*, Bonaventura⁴⁾ redet noch allgemeiner von einem *ad continentiam obligari*.

Kurz berührt unser Meister⁵⁾ auch die Frage, ob die Pflicht der Enthaltensamkeit auch dann mit der höheren Weihe verbunden wäre, wenn jemand, wie z. B. Kinder, nicht „freiwillig“ den *ordo* übernähme. Einige, so berichtet der Doctor, bejahten dies, andere vertraten das Gegenteil. — Richard läßt die Frage offen; doch müßte er sie, wenn nach ihm die Verbindung zwischen *Ordo* und Enthaltensamkeitspflicht per *votum* besteht, eigentlich verneinen.

Eingehend werden die rein kirchlichen Weihenhindernisse besprochen; sie schließen sämtlich nur de iure vom Empfange der ordines aus. Der Meister stützt seine Entscheidungen stets auf eine sorgfältige, dem Rechtsbuch entnommene Beweisführung; auch die *ratio legis* will er stets dabei ergründen⁶⁾.

Als positive Erfordernisse gegenüber den negativen der Weiheimpedimente stellt Richard wenigstens für die Er-

¹⁾ d. 25. a. 4. q. 2. Ähnlich und ausführlicher Thom. d. 25. q. 2. a. 1. qc. 2. u. a. 2.; vgl. Bon. d. 25. a. 2. q. 2. und Petrus v. T. d. 25. q. 3. a. 2.

²⁾ l. c.

³⁾ l. c. und ad 2. Beim Ehesakrament betont Richard gelegentlich (d. 37. a. 1. q. 1.) aber sehr das Kirchengesetz.

⁴⁾ d. 25. a. 2. q. 2. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 285 b erklärt, niemand dürfe zum Subdiakon ordiniert werden, quia propter *votum continentiae* debet habere annos discretionis.

⁵⁾ d. 25. a. 4. q. 2. ad 3. Es ist hier natürlich unter freiwillig eine freie positive Willensäußerung gemeint. Bon. l. c. ad 6. scheint die Frage negativ beantworten zu wollen. Die anderen Lehrer äußern sich zum Problem nicht. In den Erörterungen, besonders Alberts d. 25. a. 8. 9. und Bon. l. c., spiegelt sich noch deutlich der Brauch, Jugendliche, namentlich in den Klöstern, zu ordinieren; vgl. auch Thom. d. 25. q. 2. a. 1. qc. 2.

⁶⁾ d. 25. a. 4. q. 3. a. 5. 6. und d. 27. a. 4. q. 1.—4.

wachsenen eine ausdrückliche oder einschlußweise Empfangsintention auf¹⁾ und eine gewisse sittliche Disposition im Empfänger; er will, daß das Sakrament in Ehrfurcht und Andacht empfangen werde in Hinsicht auf die mitzuteilende erhabene Gewalt²⁾. Den Gnadenstand setzt der Lehrer im Ordinanden voraus, wenn er von der bei einem würdigen Empfang statthabenden Gnadenmehrung spricht³⁾; freilich die Gültigkeit des Sakramentes wird durch die Unwürdigkeit des Empfängers nicht berührt; der status gratiae ist nur de congruitate, nicht de necessitate sacramenti⁴⁾.

Die Tonsur, die regelmäßig eine Erörterung in den Kommentaren erfährt, betrachtet unser Lehrer⁵⁾ herkömmlich⁶⁾ als eine Vorbereitung auf die Ordination; ein ordo ist sie nicht.

Von den Wirkungen der Ordination im Empfänger wurde zur Genüge schon der Charakter gekennzeichnet und auch die heiligmachende Gnade bzw. die Vermehrung derselben erwähnt.

Nach dem Vorbilde des Aquinaten⁷⁾ und des Tarentasianers⁸⁾ widmet unser Franziskaner der zweiten Wirkung eine eigene Quästion, die sich im positiven Teile ganz in den Gedankengängen seiner Vorlagen bewegt, besonders in jenen des Petrus von Tarentaise.

Zunächst wendet sich unser Doctor⁹⁾ gegen jene, welche die Verleihung der Gnade als wesentlich notwendig zu den Akten der Weihegewalt bezeichneten, indem sie von dem Gedanken ausgingen, daß nur gute Priester konfizieren könnten. Dann weist er den Irrtum zurück, als wäre überhaupt

¹⁾ d. 25. a. 4. q. 2. ad 4. in adultis requiritur suscipiendi intentio explicita vel implicita, in speciali vel in generali.

²⁾ d. 25. a. 4. q. 2. in fine.

³⁾ d. 24. a. 3. q. 2.

⁴⁾ d. 24. a. 4. q. 2. ad 3. Vgl. Thom. d. 24. q. 1. a. 3. qc. 1. 2. Der Aquinate fordert Gnadenstand und entsprechendes Leben und Schriftkenntnis als angemessene Voraussetzungen des Empfanges.

⁵⁾ d. 24. a. 1. q. 1.

⁶⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 284 b; Albertus M. d. 24. a. 13. 14.; Bon. d. 24. p. 1. a. 1. q. 1. 2.; Thom. d. 24. q. 3. a. 1. qc. 1. 2.; Petrus v. T. d. 24. q. 1. a. 1. qc. 1. 2.; Hugo v. Straßburg Comp. theol. ver. l. 6. c. 36. in princ.

⁷⁾ d. 24. q. 1. a. 2. qc. 1.

⁸⁾ d. 24. q. 3. a. 1. qc. 1. 2. 3.

⁹⁾ d. 24. a. 4. q. 1.

keine andere Ordination nötig als die Verleihung der *gratia gratum faciens* und es könnte deswegen ein guter Laie ebenso konfizieren wie ein Priester. Gegenüber diesen Anschauungen, die in Kreisen der Waldenser und Katharer heimisch waren¹⁾, betont Richard, daß ein formaliter weniger heiliger Priester potestative heiliger sei als ein Laie, der formaliter die größere Heiligkeit besitze.

Zur Frage selbst weist der Meister darauf hin, daß die Natur ihre Wirkungen nicht nur mit dem ausstattet, was unbedingt notwendig ist zur naturgemäßen Ausübung der Akte derselben, sondern auch mit dem, was zu einer *idonea executio actus* erforderlich ist; ähnlich stattet Gott, die Prinzipalursache jedes Sakramentseffektes, den Ordinanden nicht bloß mit dem unbedingt notwendigen Requisit zur Vollziehung des Weiheaktes aus, sondern auch mit dem, was einer angemessenen und würdigen Ausübung desselben dient, und dazu gibt er eben die heiligmachende Gnade.

In der Regel tritt, wie schon bemerkt, bei der Weihe eine Vermehrung der Gnade ein; es könnte aber vorkommen, daß jemand die Weihe empfinde, der nach sorgfältiger Prüfung seines Gewissens glaubt, ohne Todsünde zu sein, während tatsächlich das Gegenteil der Fall ist. In diesem Falle würde durch Empfang des *ordo* die Attrition des Ordinanden zur Kontrition²⁾).

Unser Franziskaner lehrt also, wie er es ähnlich bei der Eucharistie oder Thomas auch bei der letzten Ölung tut, eine Nachlassung schwerer Schuld durch die Ordination *per accidens*.

Im übrigen bietet seine Lehre vom Sakrament der Weihe keine besonders bemerkenswerten Momente; sie trägt durchweg überlieferungsmäßigen Charakter.

§ 16. Das Sakrament der Ehe

Wie der *Ordo* so ist auch das Sakrament der Ehe eingesetzt *ad bonum commune*³⁾).

¹⁾ Vgl. Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte II.⁵, S. 555. 547.

²⁾ d. 24. a. 4. q. 1. ad 3. Astesanus hat eine Reihe Entscheidungen in seine *Summa de casibus* l. 6. c. 1.—4. aufgenommen aus der Lehre Richards vom *ordo*.

³⁾ d. 1. a. 1. q. 4.

Die Behandlung dieses Sakramentes nimmt bei unserem Lehrer wie bei den übrigen Sentenzenkommentatoren einen sehr breiten Raum ein. War es doch, angefangen von den Frühscholastikern¹⁾, in steigendem Maße üblich, eine Reihe moraltheologischer, ethischer und besonders kirchenrechtlicher Fragen in die Erörterung einzuflechten.

Beachtenswert bei unserem Franziskaner ist die Tatsache, daß er in einem ungleich weiteren Umfang als etwa sein Ordensgenosse Bonaventura in Besprechung der Ehematerie dem Stagiriten Einflüsse gewährt, indem er demselben neue Gesichtspunkte der Betrachtung entnimmt und Einwände und Lösungen mit aristotelischem Gedankengut aufbaut; Richard folgt hierin den Dominikanern, besonders dem Aquinaten.

Unser Meister gliedert den ganzen Stoff nach dem Betracht der aristotelischen *causae* — eine herkömmliche Einteilung²⁾ —, indem er die Ehe nach ihrer *causa formalis*, ihrer *causa efficiens*, ihrer *causa finalis* und ihrer *causa materialis* erörtert.

¹⁾ Wir sehen hier ab von den rein kanonistischen Arbeiten, wir haben nur Sentenzen und Summen mit allgemein theologischem Inhalt im Auge. Vgl. Wilhelm v. Champeaux, *Sententie vel quaestiones*, ed. G. Lefèvre (*Travaux et mémoires de l'université de Lille*, t. VI., Lille 1898, *Mémoire* N° 20, p. 22—79) p. 69—74: *De coniugiis*; *Sententie Anselmi* (Anselms von Laon systematische Sentenzen), ed. Bliemetzrieder (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.* XXII. 3—4), Münster 1921, p. 129 ss.; Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr.* fid. l. 2. p. 11. (Migne, P. L. 176. 479 ss.); der Abschnitt über das Ehesakrament in Hugos *Summa Sent. tr.* 7. (Migne, l. c. 153 ss.) ist nach Denifle, *Archiv f. Lit. u. Kirch.-Gesch. d. M.* III. 637 (vgl. auch M. Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode* II. 291), nicht von Hugo, sondern hat höchst wahrscheinlich Walter v. Mortagne, den Zeitgenossen und Freund Hugos, zum Verfasser; s. ferner die sog. „*Sententiae Abaelardi*“ c. 31. (Migne, P. L. 178. 1745—48); die Sentenzen Rolands, ed. Gietl p. 269 ss.; Petrus Lombardus d. 26.—42.; Petrus v. Poitiers *Sent.* l. 5. c. 14.—17. (Migne, P. L. 211. 1257 ss.); Präpositinus *Summ. theol.* Clm 6985 fol. 130 r—132 v. Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* fol. 285 b ss. erörtert das Ehesakrament schon ganz in der Art der Hochscholastiker; dem Wilhelm v. Auvergne (*De sacramento matrimonii Opera* I. 512 ss.) entgeht keine der wichtigeren hier einschlägigen Fragen, besonders soweit sie ethischer Natur sind.

²⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre *S. aur.* fol. 285 c; Bon. d. 26. *Divisio textus*; Petrus v. T. d. 26. *Div. text.* und d. 27. q. 1. a. 1. — an letzterem Orte ist auch von einer *materia propinqua et remota* der Ehe die Rede —; Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 38. Richard kündigt seine Einteilung wie Bonaventura und Petrus v. T. am Eingange der 26. Distinktion an.

1. Name, Begriff und Einsetzung der Ehe (*causa formalis*)

Dem allgemeinen Brauche folgend, widmet der Doctor¹⁾ eine allerdings im Verhältnis zu anderen Autoren²⁾ recht kurze Quästion den Namen der Ehe. Er schöpft dabei die Erklärung der Namen *nuptiae*, *coniugium*, *matrimonium* aus Isidor³⁾ und findet in den Namen Ursache, Wesen und Zweck der Ehe zum Ausdruck gebracht.

Eine eigene Definition der Ehe gibt er so wenig wie die übrigen Scholastiker; gelegentlich⁴⁾ wiederholt er die des Lombarden⁵⁾, die einer Begriffsbestimmung des römischen Rechtes⁶⁾ nachgebildet und etwas erweitert war: *Matrimonium est maritalis coniunctio viri et mulieris inter legitimas personas individuum vitae consuetudinem retinens*.

Wesentlich ist der Ehe nach unserem Doctor die aus der gegenseitigen, per verba de praesenti ausgedrückten Willensäußerung entstehende Verpflichtung, sich das debitum gegenseitig zu leisten und die Erzeugung von Nachkommenschaft nicht zu verhindern; diese Verpflichtung stellt eine Beziehung dar, die streng genommen in einem wahreren Sinne *matrimonium* heißt als etwa die beim Konsens gebrauchten Worte, die nur *signum*, und der Konsens selbst, der nur *causa* jener Verpflichtung ist⁷⁾.

¹⁾ d. 27. a. 1. q. 1.

²⁾ Vgl. Albertus M. d. 27. a. 1.; Bon. d. 27. a. 1. q. 2.; Thom. d. 27. q. 1. a. 1. qc. 2.; Petrus v. T. d. 27. q. 1. a. 2.

³⁾ Etym. l. 9. c. 7. n. 13. 19. 20. 21. (Migne, P. L. 82. 365 s.).

⁴⁾ d. 26. a. 4. q. 1. Contra.

⁵⁾ Sent. d. 27. c. 1.

⁶⁾ § 1. Inst. I. 9. *Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum vitae consuetudinem retinens*. Das römische Recht gab noch eine zweite Definition in L. 1. Dig. 23. 2. Vgl. J. Freisen, *Gesch. d. kanonischen Eherechts*, Tübingen 1888, S. 22 ff.

⁷⁾ d. 26. a. 4. q. 1. Schon Präpositinus Clm 6985 fol. 130 r schreibt, nachdem er die eben an erster Stelle genannte Definition des römischen Rechtes gegeben hat: *Concedimus dicentes, quod illa descriptio data est per causam* (fol. 130 v) *et sensus: Matrimonium est etc. id est vinculum ex coniunctione animorum procedens; alioquin, si ipsa coniunctio animorum esset matrimonium, cum desineret esse animorum coniunctio, desineret esse matrimonium et ita cum dissentiretur, dissolveretur matrimonium*. Vgl. zu Wilhelm v. Auxerre Strake, a. a. O. S. 201; s. ferner Bon. d. 27. a. 1. q. 1. Petrus v. T. d. 30 q. 1. a. 2. qc. 1. bezeichnet die *coniunctio indivisibilis* als forma des Ehevertrages, die kontrahierenden Personen als *materia* desselben. Vgl. Skotus Op. Ox. d. 26. q. un. n. 16., wo die Art der durch die Ehe begründeten *relatio* näher untersucht wird; Thom. d. 27. q. 1. a. 1. qc. 1. ad 1., qc. 2.

An anderer Stelle¹⁾ bezeichnet Richard die obligatio per totam vitam ad reddendum debitum, cum ab altero exigatur, als das Formale, das Wesentliche an der Ehe.

Somit ist also die durch gegenseitige Einwilligung der Kontrahenten begründete unauflösliche Verbindung als wesentliches Merkmal der Ehe festgestellt.

Wie Thomas²⁾ und Petrus von Tarentaise³⁾, und zwar ganz in ihrem Ideengang, schickt Richard⁴⁾ eine Ableitung des Wesens der Ehe aus dem Naturrechte seinen Erörterungen voran. So sehr aber der Lehrer die naturrechtliche Grundlage der Ehe ins Licht rückt, so will er doch keineswegs das göttliche Willensdekret als Formalgrund der Einsetzung vernachlässigt wissen. Besonders in der Besprechung des Konsenses tritt diese Idee hervor, indem Richard, wie wir sehen werden, einen Gedanken Petrus' von Tarentaise aufgreift und kräftig unterstreicht, daß nämlich ein Konsens nur unter der Voraussetzung göttlicher Einsetzung und Autorisierung gegeben werden darf.

Die Ableitung der Ehe aus dem Naturrechte führt Richard in einem Gedankengange durch, der die fortschreitende Vervollkommnung der Geschlechtsgemeinschaft der animalia betont im Verhältnisse der Steigerung der nötigen Sorgfalt für die Nachkommenschaft. Im Menschen, dem animal rationale, hat dieser Fortschritt seinen Höhepunkt, indem seine spezifische Natur wegen der dauernd notwendigen Betreuung der Nachkommenschaft ein dauerndes, ausschließliches Geschlechtsverhältnis von Mann und Weib verlangt. Aber nicht nur der primäre Ehezweck, die proles, fordert solches, auch der sekundäre Ehezweck, das mutuum

¹⁾ d. 30. a. 1. q. 2. Vgl. Petrus v. T. l. c.

²⁾ d. 26. q. 1. a. 1. in corp. und ad 1.

³⁾ d. 26. q. 1. a. 1. Vgl. auch Bon. d. 26. a. 1. q. 2., wo eine kurze Bemerkung über die naturrechtliche Seite der Ehe steht, und besonders Alexander v. H. S. IV. q. 2. m. 2. a. 4. Dort sucht Alexander die Einheit der Ehe aus der natura speciei des Menschen zu erschließen; aus seiner natura generalis könne man dies nicht. Alexander selbst scheint Anregungen von Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 287a empfangen zu haben. Zum scholastischen Naturrecht s. besonders M. Grabmann, Das Naturrecht in der Scholastik von Gratian bis Thomas v. Aquin (Arch. f. Rechtsphilosophie XVI, S. 12—53).

⁴⁾ d. 26. a. 1. q. 1.

obsequium der Ehegatten, verlangt dies: Die gegenseitige Ergänzung und Hilfe von Mann und Frau wird nur durch ein dauerndes Zusammenwohnen erreicht; es besteht daher nach dem Philosophen zwischen Mann und Weib von *Natur* aus Freundschaft; der Mensch ist nämlich *natura* ein *animal coniugale* (Eth. VIII. 14; vgl. auch c. 13).

Man sieht, wie hier ältere Ideen ganz mit neu erschlossenem aristotelischem Gedankengut zur Einheit zusammenfließen¹⁾.

Obgleich die Ehe naturrechtlich ist, so bedurfte sie doch einer Einsetzung, die das, was an der Ehe *de iure naturae* ist, determiniert bzw. etwas abgelegene Konklusionen aus dem naturrechtlichen Prinzip sichtbarer entfaltet²⁾.

Die Betrachtung der Einsetzung der Ehe läßt vier Gesichtspunkte zu. Eine erste Einsetzung war hingerichtet auf die Erzeugung von Nachkommenschaft und die gegenseitige Hilfeleistung; das war die *institutio ad officium*, sie geschah schon vor der Sünde. Eine zweite Einsetzung geschah in *remedium concupiscentiae* nach der Sünde im Naturgesetz³⁾; eine dritte Einsetzung im mosaischen Gesetz hatte die *determinatio personarum* zum Ziel, eine vierte schließlich im neuen Gesetze die Repräsentation der geheimnisvollen Verbindung Christi mit seiner Kirche. Richard meint, es sei besser, anzunehmen, daß eigentlich nur die Ehe nach der Sünde Sakrament war, weil es zum Wesen des Sakramentes

¹⁾ I. c. ad 3. beschäftigt unseren Meister auch die bekannte Stelle c. 2. C. 12. q. 1. über den Kommunismus bzw. Weiberkommunismus. Er meint dazu, das Wort gelte von dem Besitztum, das für den Gebrauch von Mann und Frau bestimmt sei, und von einem Kommunismus, der sich auf den Gebrauch, nicht das Eigentum beziehe; in letzterem Sinne galt er für die Zeit der *natura lapsa*. Daß ein Kommunismus für die Frauen nicht gelte, zeige schon die *auctoritas* des Philosophen Pol. II. 2., wo der Frauenkommunismus verworfen sei. Der Gedanke, daß die Stelle über den Kommunismus unecht sein könnte, kommt naturgemäß unserem Doctor nicht. Interessant ist, wie die Auktorität des Rechtsbuches ohne weiteres dem Philosophen das Feld räumen muß. Vgl. R. v. Nostiz-Rieneck, Römisch-katholischer Kommunismus, Eine Papstfabel des Mittelalters (Stimmen der Zeit, 99. Bd. 1920, S. 229—238).

²⁾ d. 26. a. 1. q. 2. ad 1. Ähnlich Thom. d. 26. q. 2. a. 2. ad 1. und eingehender noch Petrus v. T. d. 26. q. 1. a. 2. ad 1.

³⁾ Die Unterscheidung einer Einsetzung in *officium* und in *remedium* stammt von Augustin, *Super Gen. ad litt.* IX. c. 7. n. 12. (vgl. Petrus Lomb. d. 26. c. 2.), und wurde von den Mittelalterlichen unendlich oft wiederholt.

gehört, Zeichen und Heilmittel zu sein¹⁾; die vorsündliche Ehe war ja nur in officium.

Es wurde schon in den einleitenden Darlegungen darauf verwiesen, daß unser Lehrer zwar an der eben wiedergegebenen Stelle auch schon die Ehe des natürlichen und mosaischen Gesetzes als Sakrament gelten läßt, daß er aber anderseits doch nur die neutestamentliche Ehe als wirksames Gnadenzeichen, d. h. als Sakrament im strikten Sinne anerkennt²⁾.

Ist die Ehe unmittelbar von Gott eingesetzt? fragt der Doctor³⁾. Seine Antwort ist wie die aller Scholastiker⁴⁾ sehr vielseitig, vielseitiger noch als die anderer Lehrer, weil er die verschiedenen, von diesen hervorgehobenen Momente alle zusammenfaßt im Anschlusse an die Hl. Schrift (Gen. 1, 26 u. 28; 2, 22—24; 3, 16 u. 17; 9, 1). Er betont dabei das Zusammenwirken von Gott und Mensch in Begründung der Ehe und findet dies deswegen so angemessen, damit die Ursache der Wirkung entspräche; in der Ehe liegt nämlich eine virtus spiritualis in significando et efficiendo — gemeint ist die sakramentale Kraft der Ehe — und aliquid carnale et humanum, nämlich die Verpflichtung zur fleischlichen Kopula⁵⁾.

Was näherhin die Einsetzung der Ehe in remedium angeht, so erklärt der Meister besonders, daß in den Worten Christi (Matth. 19, 5 ff.) die Ehe nicht erst eingesetzt wurde, wiewohl manche sagen, die Ehe hätte durch diese Worte erst ihre repräsentative Bedeutung mit Rücksicht auf die Verbindung Christi und seiner Kirche bekommen; vielmehr hat der Herr angezeigt, daß die Ehe schon längst bestehe und

¹⁾ d. 26. a. 1. q. 2. in corp. Diese Vierteilung gebraucht auch der Aquinate d. 26. q. 2. a. 2. in corp. und ad 4. Vgl. Bon. d. 26. a. 1. q. 2.; Petrus v. T. d. 26. a. 1. q. 2.; Albertus M. d. 26. a. 5.

²⁾ d. 26. a. 4. q. 2.

³⁾ d. 26. a. 1. q. 3.

⁴⁾ Vgl. Wilhelm v. Champeaux, ed. Lefèvre p. 69 s.; Sententie Anselmi, ed. Bliemetzrieder p. 129 s.; Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. l. c. c. 3. (Migne, P. L. 176. 481); Walter v. Mortagne c. 1. (Migne, l. c. 153 s.) usf. S. besonders Alexander v. Hales S. IV. q. 2. m. 3. a. 1. 2.; Albertus M. d. 26. a. 5.; Thom. d. 26. q. 2. a. 2. ad 4.; Bon. d. 26. a. 1. q. 2.; Petrus v. T. d. 26. q. 1. a. 3.

⁵⁾ Diesen und teilweise die vorausgehenden Gedanken entnimmt der Lehrer ganz dem Petrus v. T. l. c.

nicht lösbar sei. Christus betonte dies gegenüber jenen, die hierin nicht die rechte Ansicht hatten.

Soweit Richard! In seinen Ausführungen ist kurz alles zusammengetragen, was man zu seiner Zeit über die Einsetzung der Ehe in der Schrift finden zu können glaubte.

Ist der eheliche Akt sittlich erlaubt? Dieses Problem, das seit Augustin im Zusammenhang mit den Ehegütern regelmäßig behandelt wurde, erfährt bei unserem Lehrer schon im Zusammenhang mit der Eheeinsetzung eine kurze Besprechung; bei Erörterung der Ehegüter müssen wir darauf an der Hand unseres Lehrers nochmals zurückkommen.

Daß die Ehe nicht bloß in bezug auf Erfüllung ihres sekundären, sondern auch ihres primären Zweckes sittlich erlaubt ist, hat nach unserem Franziskaner¹⁾ einfach seinen Grund darin, daß die Ehe naturrechtlichen und göttlichen Ursprunges ist. Richard will mit seiner Darlegung offenbar die Anschauungen der manichäisch orientierten Katharer²⁾ zurückweisen.

Die Einzelerörterung der ethischen Seite der Ehe bzw. der Bedeutung der Ehegüter für die sittliche Erlaubtheit der Ehe verspart sich Richard wie die anderen Lehrer auf später; hier will er nur kurz die Konsequenz aus der naturrechtlich-göttlichen Institution der Ehe ziehen, ähnlich wie der Aquinate³⁾.

Wenn nun auch der eheliche Akt sittlich erlaubt, ja verdienstlich ist unter Umständen⁴⁾, so gehört er doch nicht zum Wesen der Ehe, er ist nur ein integraler Bestandteil derselben und auch dies nur in gewissem Sinne. — Das war ein Gedanke, den die Scholastiker stets betonten, sowohl aus dem Grundsatz heraus: *Consensus facit matrimonium, non copula*, als auch mit Rücksicht auf das *matrimonium* zwischen Joseph und Maria⁵⁾.

¹⁾ d. 26. a. 2. q. 1.

²⁾ Vgl. Hergenröther-Kirsch, Handbuch der Kircheng. II⁵, S. 546.

³⁾ d. 26. q. 1. a. 3. qc. 1. 2.

⁴⁾ d. 26. a. 2. q. 2. Über die Verdienstlichkeit folgt Näheres bei Besprechung der Ehegüter.

⁵⁾ Vgl. Sententie Anselmi, ed. Bliemetzrieder p. 139: *Consensus enim facit matrimonium, non coitus*; p. 147 s. kommt Anselm auf die Josephs- und Marias-Heirat an, ohne indes den gegebenen Grundsatz hier anzuwenden; Hugo v. St.

Die Ehe kann, so belehrt uns Richard¹⁾, doppelt betrachtet werden: nach ihrer primären Vollkommenheit, d. h. nach ihrer wesentlichen Vollendung, und nach ihrer sekundären Vollkommenheit, d. h. ihrer akzidentellen Vollendung. Im ersten Sinne gehört die copula carnalis nicht zur Integrität der Ehe; ohne die copula ist die Ehe *matrimonium ratum*. Im zweiten Sinne ist die copula integrierender Bestandteil der Ehe; die Ehe wird durch sie *matrimonium consummatum*.

Aus der durch Naturrecht und göttliche Anordnung gegebenen Einsetzung der Ehe könnte gefolgert werden, daß die Ehe unter gewissen Umständen zu allen Zeiten Pflicht sei.

War die Ehe Pflicht vor der Sünde, war sie es nach derselben, ist sie es jetzt noch? Das ist der traditionelle Fragenkomplex, den die Schule erörterte. Unser Franziskaner²⁾ behandelt die Fragen einzeln wie Petrus von Tarentaise³⁾.

Er unterscheidet gleich jenem⁴⁾ drei Gebote, die Gott vor der Sünde den Menschen gab: eines, das sich auf den Fortschritt in der Gnade bezog, nämlich vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen; ein anderes, das die Erhaltung des natürlichen Lebens zum Gegenstand hatte, das Speisegebot, und ein drittes, das die Vermehrung der Individuen forderte. Dies letzte Gebot war nur affirmativ, verpflichtete sonach nur nach Zeit und Ort, weswegen die Stammeltern auch keine Verletzung des Gebotes

Viktor spricht es mehrfach aus, daß auch ohne die copula eine wahre Ehe bestehe: *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 11. c. 2. 4. (Migne, P. L. 176. 482. 485 ss.), wobei er ausdrücklich auch die Josephsehe berücksichtigt l. c. c. 4. (Migne, l. c. 487); auch bei Petrus v. Poitiers sind gleichzeitig beide Gesichtspunkte maßgebend *Sent.* l. 5. c. 14. (Migne, P. L. 211. 1257). Wilhelm v. Auxerre *S. aur. fol.* 286 a b nimmt keinen Bezug auf die Josephsehe. Kurzen Bezug auf die Josephsehe nehmen Petrus Lomb. d. 26. c. 6., Bon. d. 26. a. 2. q. 3. *Contra* 2., Petrus v. T. d. 26. q. 3. a. 3. *Contra* 1. und Richard d. 26. a. 4. q. 3. *Contra* 1. Natürlich ist auch bei den Lehrern, welche mit dem Hinweis auf die Ehe zwischen Joseph und Maria operieren in unserer Frage, dieser Hinweis von nur untergeordneter, nebensächlicher Bedeutung, wenn sie die Kopulatheorie ablehnen.

¹⁾ l. c. in corp. Ganz ähnlich wie er argumentieren Petrus v. T. l. c. in corp. und Thomas d. 26. q. 2. a. 4.

²⁾ d. 26. a. 3. q. 1. 2. 3.

³⁾ d. 26. q. 2. a. 1. 2. 3.

⁴⁾ l. c. a. 1.

begingen, wenn sie es im Paradiese selbst noch nicht erfüllten¹⁾.

Nach der Sünde war die Ehe Pflicht und Heilmittel. In officium zu ehelichen war Vorschrift, bis eine genügende Anzahl Menschen zum göttlichen Kulte vorhanden war; in remedium eine Ehe einzugehen, war niemals Gesetz, weil es jederzeit zur Überwindung der Sinnlichkeit andere Heilmittel gab, nämlich das exercitium meditationum et affectionum spiritualium et degustationum celestium et macerationum corporum²⁾.

Jetzt verpflichtet das Ehegebot in keiner Weise mehr, weil das Motiv des Gebotes, Vermehrung der Zahl der Gottesverehrer, weggefallen ist. Würde die Zahl der Gottesverehrer so vermindert, daß ohne diejenigen, welche die Keuschheit erwählt haben, die in der Ehe lebenden Menschen zur Vermehrung der Menschheit für den Kult Gottes nicht mehr genügen würden, so träte das ursprüngliche Gebot wieder in seine Rechte³⁾.

Die vorgetragenen Gedankengänge über die Ehepflicht sind durchwegs von Augustinus⁴⁾ inspiriert.

2. Die Sakramentalität der Ehe

Die Lehre der Scholastiker über die Sakramentalität der Ehe beruht in ihren grundlegenden Bestandteilen auf den Worten des Apostels im Ephesierbrief 5, 22 ff., besonders auf dem Satze V. 32: Sacramentum hoc magnum est, dico autem in christo et in ecclesia⁵⁾.

Es wurde bereits bemerkt, daß Richard die Ehe der *lex naturae* nicht als Sakrament anerkennt, auch die Ehe nach der Sünde ist ihm nicht Sakrament in dem Sinne, in dem

¹⁾ l. c. q. 1.

²⁾ l. c. q. 2. Vgl. Petrus v. T. l. c. a. 2.

³⁾ l. c. q. 3. Vgl. l. c. a. 3. Vgl. zum Ganzen Albertus M. d. 26. a. 10.; Bon. d. 26. a. 1. q. 3.; Thom. d. 26. q. 1. a. 2. in corp.; was die Verpflichtung für die jetzige Zeit anlangt, erklärt Th. l. c. ad 1. praeceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione iam dicta, nisi illo tempore, quo paucitas hominum exigebat, ut quilibet generationi vacaret.

⁴⁾ Vgl. besonders De Gen. ad Litt. l. 9. c. 7.

⁵⁾ Vgl. Rich. v. M. d. 26. a. 4. q. 2. Contra 1.

man proprie von Sakrament redet, sondern erst die Ehe des Neuen Bundes, weil sie Gnade vermittelnd wirkt.

Die Ehe ist, so lehrt Richard¹⁾, neutestamentliches Sakrament in dem Sinne, daß sie im Neuen Bunde erst gnadenwirkend wurde; damit wurde die Ehe des Alten Bundes nicht evakuiert, sondern anerkannt und bestätigt und zum wirksamen Gnadenzeichen erhoben.

Zeichen (sacramentum) beim Ehesakrament ist die *expressio consensuum per verba de praesenti*, Zwischenwirkung (sacramentum et res) ist die innere Willenseinigung und die gegenseitige Verpflichtung der Kontrahenten, was beides durch den äußeren Konsens angedeutet und bewirkt wird; die Zwischenwirkung stellt eine objektive, bleibende Beziehung zwischen den beiden Nupturienten dar²⁾ und sie ist selbst wieder Anzeichen einer doppelten *res sacramenti*, nämlich der Liebe (*charitas*), die sie sowohl andeutet wie dispositiv bewirkt, und der Einigung Christi mit seiner Kirche, die sie anzeigt, ohne sie selbst zu bewirken.

Was hier Richard vorträgt, war durch die großen Lehrer³⁾ Gemeingut der Theologen geworden.

¹⁾ l. c. in corp.

²⁾ Vgl. d. 26. a. 4. q. 1. Unser Lehrer hier verweist darauf. Wie man sieht, fällt die sakramentale Zwischenwirkung (sacramentum et res) sachlich mit dem zusammen, was der Meister als das Wesentliche der Ehe bezeichnet, mit dem *vinculum*.

³⁾ Vgl. besonders Thom. d. 26. q. 2. a. 1. ad 5.; Petrus v. T. d. 26. q. 3. a. 1. ad 5. S. auch Bon. d. 26. a. 2. q. 1. und Albertus M. d. 26. a. 14. Die bisher genannten Autoren kennen eine doppelte *res*, eine *res contenta et significata* und eine *res significata tantum, non contenta*, wie die drei Dominikaner sagen. Die früheren Lehrer wie Anselm v. Laon (*Sententie Anselmi*, ed. Bliemetzrieder p. 134. *Res quippe huius sacramenti est fieri membrum Christi*), Hugo v. St. Viktor (*De sacr. chr. fd. l. 2. p. 11. c. 3.* [Migne, P. L. 176. 482]: *ipsius sacramenti res est dilectio mutua animorum*), Walter v. Mortagne (*Summa Sent. tr. 7. c. 4.* [Migne, l. c. 157]: *tertium bonum ideo vocatur sacramentum, quia signum est sacrae rei, hoc est inseparabilis coniunctionis quae est inter Christum et Ecclesiam*), Petrus Lombardus (d. 26. c. 6.: *signum est sacrae rei, sc. coniunctionis Christi et Ecclesiae*; doch erklärt der Lombarde noch am Schlusse des Kapitels: *Est etiam coniugium signum spiritualis coniunctionis et dilectionis animorum, qua inter se coniuges uniri debent*), Petrus v. Poitiers (*Sum. Sent. l. 5. c. c. 14.* [Migne, P. L. 211. 1257]: *... Sacramentum est hic consensus animorum et carnalis copula, nec sunt duo sacramenta, sed unum sacramentum unionis Christi ad Ecclesiam*) u. a. nennen expresse nur eine *res* des Ehesakramentes. Doch hat die beim Lombarden vorgenommene Scheidung Veranlassung gegeben, von einer doppelten *res* zu reden; vgl. Albertus M., Thomas und Petrus v. T. ll. cē.

Aus dem Gesagten ist klar, daß ein genau bestimmtes äußeres Zeichen, eine bestimmte Form der Konsensgebung zum Eheabschluß nicht erforderlich ist. Jeder Ehekontrakt unter Christen ist Sakrament; das ergibt ohne weiteres der behauptete kausale Zusammenhang zwischen sakramentalem Zeichen, d. h. dem äußeren Konsens, und der sakramentalen Wirkung¹⁾.

Klar ersichtlich wird die Tatsache bei unserem Meister aus der Art und Weise, wie er die Frage nach Materie und Form des Sakramentes beantwortet. Die Scholastiker fühlten sehr wohl, wie dieses Begriffspaar nur schwer auf das Ehesakrament sich anwenden ließ. Ihre widersprechenden oder doch verschiedenen Angaben in der Sache sind ein Beweis dafür.

Wilhelm von Auxerre wendet die beiden Begriffe nicht an, er gibt nur eine Konsenserklärungsformel²⁾; Albertus M.³⁾ bezeichnet als Materie die Kontrahenten, als Form den consensus per verba expressus; nach Thomas⁴⁾ nehmen die Stelle der Materie die actus sensui subjecti und die der Form die Consensworte der Nupturienten ein; nach Bonaventura⁵⁾ hat das Ehesakrament kein elementum wie die übrigen Sakramente; Petrus von Tarentaise⁶⁾ sieht die exterior coniunctio personarum als quasi materiale elementum an. Unser Meister⁷⁾ nun erklärt, es bestehe das Wesentliche des sakramentalen Zeichens in der wahrnehmbaren Handlung der Empfänger; daher habe das zuerst ausgesprochene Wort eines der beiden Konsentierenden, ganz gleich welches, die ratio materiae, das an zweiter Stelle vom anderen Teile gesprochene Wort die ratio quasi formae in dem Sinne, in

¹⁾ Sehr klar hat Skotus diesen Gedanken formuliert Op. Ox. d. 26. q. un. n. 14., ohne daß er deswegen etwas besonders „Freisinniges“ behauptet hätte (vgl. Seeberg, Die Theologie des Duns Skotus, S. 445). Vgl. auch Bon. d. 26. a. 1. q. 2. ad 4., wo der Zusammenhang zwischen Kontrakt und Sakrament dahin erläutert wird, daß mit dieser Unterscheidung nur zwei verschiedene rationes der Sache berührt sind; s. auch Petrus v. T. d. 26. q. 3. a. 2. ad 3., d. 30. q. 1. a. 2.

²⁾ S. aur. fol. 286 b.

³⁾ d. 26. a. 14. ad quaest. 1. ad 2. u. 1.

⁴⁾ d. 26. q. 1. a. 2. ad 1. 2.

⁵⁾ d. 26. a. 2. q. 1. ad 1. 2.

⁶⁾ d. 26. q. 3. a. 1. ad 2.

⁷⁾ d. 26. a. 4. q. 2. ad 1.

dem man überhaupt die sakramentalen Worte Form heißen könne. Die Benediktion des Priesters lehnt Richard entschieden als sakramentale Form der Ehe ab¹⁾. Dem doctor subtilis²⁾ schien es das Beste, das traditionelle Begriffspaar für das Ehesakrament überhaupt nicht anzuwenden³⁾.

Damit, daß unser Meister die wechselseitige Konsensabgabe der Kontrahenten als Materie und Form bezeichnete, war er der Frage nach dem S p e n d e r u n d E m p f ä n g e r des Ehesakramentes eigentlich enthoben; er bemerkt einmal, das Singuläre dieses Sakramentes bestehe darin, daß es nicht von einer Person allein empfangen werden könne, sondern immer nur von zweien; in folgedessen sei es gar nicht unpassend, daß die Kontrahenten von sich selbst das Sakrament empfangen; denn ein Kontrahent spende den einen Teil des Sakramentes, der andere den anderen, und so empfänge keiner denselben Teil des Sakramentes von sich selbst⁴⁾. — Richard erklärt also eindeutig die Brautleute als Sakramentsspender.

Notwendig ist wie zu jeder Spendung eines Gnadenmittels eine Intention, hier eine vera intentio contrahendi⁵⁾. Der Inhalt dieser Intention ist bei Besprechung der Ehegüter zu erörtern.

Die eigentlich sakramentale Wirkung der Ehe ist die Gnade. Die Frühscholastik hatte diese Auffassung nicht; in den mannigfachen Meinungen über die res sacramenti⁶⁾ ist diese doch kaum je als Gnade betrachtet⁷⁾.

Die Mannigfaltigkeit der Auffassungen in der Frage der Gnadenverleihung zeigen klar die Darlegungen Alberts⁸⁾,

¹⁾ Wilhelm v. Auvergne Opera I. 520 räumt der benedictio sacerdotalis eine sehr große Bedeutung ein. Nur im Falle der Unmöglichkeit des Empfanges gelten ohne sie die Kontrahenten als Eheleute.

²⁾ Op. Ox. d. 28. q. un. n. 2.

³⁾ Vgl. Hahn, a. a. O. S. 153 f., über die Verschiedenartigkeit der Meinungen über Materie und Form der Ehe.

⁴⁾ d. 26. a. 4. q. 2. ad 4.

⁵⁾ d. 27. a. 1. q. 2. Contra.

⁶⁾ Vgl. Anmerkung S. 373 A. 3.

⁷⁾ Anselm v. Laon Sententie, ed. Bliemetzrieder, könnte etwa an eine Gnadenwirkung gedacht haben.

⁸⁾ d. 26. a. 14. ad quaest. 2. ad 1.

Bonaventuras¹⁾, des Aquinaten²⁾ und des Petrus von Tarentaise³⁾).

Albert spricht von solchen, welche dem Ehesakrament gar keine Gnadenwirkung zusprechen, und er nennt als Vertreter den Sentenzenmeister und Wilhelm von Auxerre⁴⁾, Andere sprechen ihr nur eine Gnadenwirkung in negativem Sinne zu, insofern die Begierlichkeit gemildert wird, so daß in der Ehe die rechten Grenzen nicht überschritten werden, also eine Gnade nicht in ordine ad bonum, sed a malo tantum⁵⁾. Diese Anschauung gefällt Albert besser als die erste; eine dritte Meinung, wonach auch eine Gnade in ordine ad bonum verliehen werde, findet der Meister ebenfalls sehr probabel⁶⁾.

Ähnlich referieren auch Bonaventura, Thomas und Petrus; doch stellen sie sich entschieden auf seiten der Vertreter der dritten Meinung, der auch Richard seine Zustimmung gibt.

In ähnlichem Beweisgang, wie er für den Ordo die Gnadenwirkung⁷⁾ dartut, sucht er für die Ehe das gleiche zu erweisen: Wie die Natur keine Potenz verleiht, ohne zugleich die zur Ausübung des Aktes notwendige Disposition zu verleihen, so verleiht auch Gott durch den Empfang des Ehesakramentes den Nupturienten nicht nur die Gewalt, die Ehe zur Erzeugung von Nachkommenschaft und zum Heilmittel gegen die Begierlichkeit zu gebrauchen, sondern auch Gnade, um die zur Ausübung der verliehenen Vollmacht notwendigen Akte idonee et digne setzen zu können⁸⁾.

Richard vergißt nicht, auch die negative Wirkung des Ehesakramentes hervorzuheben zur Unterdrückung der Kon-

¹⁾ d. 26. a. 2. q. 2.

²⁾ d. 26. q. 2. a. 3.

³⁾ d. 26. q. 3. a. 2.

⁴⁾ Vgl. Strake, a. a. O. S. 205.

⁵⁾ Hugo v. Straßburg Comp. theol. I. 6. c. 5. nennt die Ehe nur eine medicina praeservativa.

⁶⁾ Wilhelm v. Auvergne scheint dem Ehesakrament nicht nur eine negative, der bösen Lust entgegenwirkende Gnadenkraft zugestehen zu wollen (Opera I. 525), sondern auch eine positive übernatürliche Gnade für die eigentümlichen Schwierigkeiten und Gefahren der Ehe; dieselbe beruht auf der priesterlichen Einsegnung der Ehe (Opera I. 520). Vgl. Ziesché, a. a. O. S. 191.

⁷⁾ d. 24. a. 4. q. 1.

⁸⁾ d. 26. a. 2. q. 3.

kupiszenz in ihrer Wurzel und der Ausschließung der turpistudo, die ohne Ehe mit der copula verbunden wäre; eine Bewahrung vor allem Exzeß im Geschlechtsgenuß ist eine weitere Gnade des Ehesakramentes im würdigen Empfänger¹⁾. Die Tugend der Mäßigkeit soll ja gefördert werden durch die Ehe²⁾.

3. Die causa efficiens der Ehe, der Ehekonsens

Die Erörterungen über den Konsens als notwendiges Erfordernis zur Eheschließung sind vorwiegend kirchenrechtlicher Natur.

Indes schickt Richard mit Petrus von Tarentaise³⁾ einen Gedanken voraus, durch den der Konsens, das ehewirkende Moment in der irdischen Rechtsordnung, einer höheren, der göttlichen Ordnung, unterstellt wird.

Nur unter der Voraussetzung der göttlichen Einsetzung, so belehrt uns Richard⁴⁾, kann durch den Konsens eine Ehe abgeschlossen werden; der Grund liegt darin, daß Mann und Weib völlig dem dominium dei unterworfen sind; es wäre daher keinem Kontrahenten gestattet, dem anderen die Gewalt über seinen Leib zu übergeben ohne die Konkurrenz des göttlichen Willens und der göttlichen Auktorität. In dieser Tatsache sieht unser Meister⁵⁾ auch den Grund, warum die Ehe, wie sie durch beiderseitigen Konsens geschlossen, doch nicht mehr selbst durch einmütigen Dissens gelöst werden kann; der mutuus consensus ist eben nicht die Totalursache der Ehe, vielmehr konkurriert mit ihm, und zwar principaliter, die göttliche Einsetzung; Gott hat das vinculum, wenn einmal der Konsens gegeben ist, dem Willen der Kontrahenten entzogen.

Unser Franziskaner sucht also eine durchaus positive, im Willensdekret Gottes gelegene Grundlage als

¹⁾ l. c. ad 1.

²⁾ d. 2. a. 1. q. 4. Vgl. unsere Ausführungen über die Einteilungsgründe der Sakramente S. 59 f.

³⁾ d. 27. q. 2. a. 1.

⁴⁾ d. 27. a. 1. q. 2.

⁵⁾ d. 27. a. 2. q. 1.

Voraussetzung für den Konsens zu gewinnen und zugleich für die Unauflöslichkeit der Ehe; er will eben das göttliche Moment an der Eheinstitution nicht verkümmern lassen in der Erörterung, genau wie Petrus von Tarentaise, der eigens auf diesen Gedanken noch hinweist; dabei unterläßt es Richard keineswegs, die traditionellen Gründe für die Indissolubilität der Ehe, die naturrechtliche (s. S. 367 f.) und symbolische (s. unten) Forderung, zu benützen.

Skotus¹⁾ läßt übrigens die berichtete eigenartige Argumentation nicht gelten; er betont, daß Gott die ihm aus der Schöpfung des Menschen zustehenden Rechte nur in der Weise aufrecht erhalte, daß er vom Menschen verlange, daß sein Handeln innerhalb der Grenzen des Dekalogs sich bewege, im übrigen lasse er ihm seine Freiheit.

Durch den Konsens ist zunächst nur eine coniunctio spiritualis der beiden Kontrahenten hergestellt; daher ist eine Lösung des dadurch gegebenen matrimonium ratum, non consummatum noch möglich durch den geistigen Tod, d. h. dadurch, daß jemand durch die Profeß in einem Orden der Welt abstirbt²⁾).

Es entspricht dies auch völlig der Signifikation der Ehe: Die nichtkonsummierte Ehe versinnbildet nämlich die lösbare Verbindung Christi mit der Seele des Menschen in der Liebe, nicht aber die unlösbare Einigung des Herrn mit der menschlichen Natur, welche coniunctio durch die konsummierte Ehe symbolisiert wird³⁾). Hier eignet sich also unser Meister den oben angedeuteten symbolischen Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe an, den ihm die Tradition⁴⁾ gab.

¹⁾ Op. Ox. d. 26. q. un. n. 10.

²⁾ d. 27. a. 2. q. 2. Richard verweist auf c. 2. X. 3. 32. Richard erklärt l. c. q. 3., daß natürlich durch den bloßen Eintritt in einen Orden das Eheband noch nicht gelöst ist.

³⁾ l. c.

⁴⁾ Die Vereinigung Christi mit der menschlichen Natur galt den Vätern als dauernd und unauflöslich (vgl. Scheeben, Dogmatik II., 903 f.). Zur angedeuteten Symbolik vgl. Praepositinus Clm 6985 fol. 131 v: Sacramentum triplex est: unum quod significatur in coniunctione animorum sc. coniunctio anime ad deum per caritatem, et unum, quod significatur in coniunctione corporum sc. coniunctio humanitatis ad verbum. et quia anima sepe separatur a deo per peccatum, humanitas autem numquam separatur a verbo, inde est, quod matrimonium, quod nondum est consummatum per carnalem commixtionem, in casu dissolvitur, quod vero consummatum est, non, si inter fideles, tertium sacramen-

Vielleicht haben Petrus von Tarentaise und Richard die Schwäche dieser Begründung gefühlt und deswegen nach einer anderen, d. h. eben nach der von uns charakterisierten Argumentation gegriffen. Skotus¹⁾ macht, wie uns scheint, mit Recht darauf aufmerksam, daß man dadurch, daß die Symbolik der nichtkonsummierten bzw. konsummierten Ehe zur Erklärung der Auflöslichkeit bzw. Nichtauflöslichkeit der Ehe herangezogen werde, im Grunde die *copula carnalis* zur causa der Indissolubilität der Ehe mache.

Unser Lehrer behandelt auch die Frage, ob durch *abscisio genitalium* das *matrimonium ratum* lösbar sei; er führt für eine bejahende wie verneinende Antwort gute Gründe an. Ihm selbst scheint die sicherere Annahme die zu sein, daß die Ehe in dem Falle nicht lösbar sei²⁾.

Richard stellt sich hier in der Frage der Auflöslichkeit des *matrimonium ratum, non consummatum* auf den allein richtigen, den positiv rechtlichen Standpunkt.

Zum Abschluß einer wahren Ehe ist, wie eingangs bemerkt wurde, ein innerer Konsens erforderlich.

Für die Kirche gilt eine Ehe als geschlossen, wenn beim Abschluß den Konsens ausdrückende Worte gebraucht wurden und nicht durch evidente Beweise der Mangel des inneren Konsenses dargetan wird. Wie allerdings solche Beweise zu erbringen seien, falle ihm, meint Richard³⁾, im

tum est, ut ita dicam, unitatis, ut sicut unus est christus et una ecclesia, ita unus vir et una uxor, qui vel que carnem suam in duo non dividerit secundum quod dicitur, quod bigamus vel vidue maritus non potest promoveri ad sacras ordines propter defectum signaculi; ähnlich äußert sich Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 286 a b. Zum Ganzen vgl. Albertus M. d. 26. a. 15.; Bon. d. 27. a. 3. q. 1. 2.; Thom. d. 27. q. 1. a. 3. und d. 39. q. 1. a. 4. ad 2.; Petrus v. T. d. 27. q. 3. a. 1. qc. 1., a. 2. qc. 1. Die Worte Christi bei Matth. 19, 9: *quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem etc.* erklärt Richard l. c. im Anschlusse an c. 7. X. 3. 32. nur für jene geltend, deren Ehe schon konsummiert ist; d. h. für diejenigen, deren Ehe noch nicht konsummiert ist, besteht noch eine andere Möglichkeit der Trennung, und zwar *quoad vinculum*.

¹⁾ Op. Ox. d. 31. q. un. n. 5.

²⁾ d. 27. a. 2. q. 3. In d. 33. a. 2. q. 4. ad 2. bemerkt unser Doctor, daß der Tod die Ehe so scheide, daß jemand, falls er etwa von den Toten wiedererweckt würde, von dem zurückgebliebenen Ehegatten nicht mehr aufgenommen werden müßte; die Ehe wäre gelöst. Übrigens hatte schon Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 291 a so entschieden.

³⁾ d. 27. a. 1. q. 2. Ähnlich Bon. d. 27. a. 2. q. 2.; Petrus v. T. d. 27. q. 2. a. 2. qc. 2. Thomas hebt hier sehr stark die Kontraktsform hervor, in der der Eheabschluß sich bewegen muß: d. 27. q. 1. a. 2. qc. 1. 4. Richard meint

Augenblicke nicht ein. Der Konsens kann auch durch andere Zeichen als Worte abgegeben werden von jenen, die nicht sprechen können¹⁾).

Der consensus de futuro, d. h. der consensus de praesenti respectu matrimonii futuri kann für sich die Ehe nicht bewirken; er ist nur als Eheversprechen zu werten²⁾). Ein etwa solchem Konsens beigefügter Eid festigt bloß die Pflicht, das Versprechen zu halten, das Wesen des Versprechens selbst wird nicht berührt³⁾).

Wie auf Grund göttlicher Einsetzung zur Eingehung der Ehe nur ein consensus de praesenti per verba vel etiam signa expressus genügt, so genügt auf Grund der gleichen Anordnung zur Eingehung der Ehe zwischen legitimen Personen ein gegenwärtig vorhandener maritaler Konsens, der zum Ausdruck kommt durch die copula carnalis unter Bezugnahme auf die Worte, welche den consensus de futuro wiedergaben. Für sich allein würde weder die copula noch der consensus de futuro eine Ehe begründen⁴⁾). Würde diese Bezugnahme fehlen im Falle, daß einem consensus de futuro die copula carnalis folgte, so läge bloß eine Präsumptivehe, nicht eine Ehe vor Gott vor⁵⁾).

Der consensus de futuro hat also bei Richard an sich nur Wert in foro externo; nach seinen Worten muß angenommen werden, daß er bei der einem solchen Konsens folgenden copula einen aktuellen Rückgriff auf den genannten consensus fordert und nicht sich damit begnügt, daß der für die Zukunft gegebene Konsens nicht widerrufen wurde.

natürlich nur, daß kein strikter Beweis geliefert werden kann für das Vorhandensein oder den Mangel inneren Konsenses.

¹⁾ d. 27. a. 1. q. 3. Vgl. auch Bon. d. 28. a. un. q. 4; Thom. d. 27. q. 1. a. 2. qc. 2. ad 2.; Petrus v. T. d. 27. q. 2. a. 2. qc. 1. Richard flicht hier (l. c. q. 4.) die pastorelle Frage ein, was dem Gatten zu raten sei, dem der andere versichert, daß er niemals den inneren Konsens gegeben habe noch geben werde.

²⁾ d. 28. a. 1. q. 1. So auch Bon. d. 28. q. 1.; Thom. d. 27. q. 1. a. 2. qc. 3.; Petrus v. T. d. 28. a. 1. q. 1.

³⁾ l. c. ad 2.; so auch Thom. d. 28. q. 1. a. 1.

⁴⁾ d. 28. a. 1. q. 2.

⁵⁾ d. 28. a. 1. q. 3. Petrus v. T. d. 28. q. 1. a. 2 unterscheidet klar darnach, ob die dem cons. de futuro folgende copula affectu maritali geschah oder ob bloß affectu fornicario; dementsprechend liegt eine wahre Ehe oder nur ein matr. praesumpt. vor. S. auch Thom. d. 28. q. 1. a. 2.

Ein *consensus mutuus ad tempus* ist nicht ehewirkend; der Grund liegt vor allem in der positiven Anordnung Gottes, der ein solches Verfügungsrecht nicht gab, dann auch in der Rücksicht auf die Nachkommenschaft, weiter in der ethischen Bedeutung der ehelichen Liebe, die Ausschließlichkeit verlangt, und endlich in der signifikativen Seite der Ehe, die auf die unlösliche Verbindung Christi mit der Kirche verweist¹⁾. Man kann der Argumentation Richards seine Anerkennung nicht versagen.

Bedingter Konsens ist in gewissen Fällen möglich. Richten sich die Bedingungen gegen die Substanz der Ehe, so ist die Ehe nichtig. Andere Bedingungen können unehrbar oder unmöglich sein — in diesem Falle gelten sie als nicht beigesetzt — oder auch ehrbar und möglich. Letztere hinwiederum können auf die Vergangenheit oder die Gegenwart sich beziehen; treffen sie zu, so ist die Ehe geschlossen. Sind die Bedingungen *de futuro*, so ist der Konsens einem *Sponsale* gleich zu achten²⁾.

Auch die kirchenrechtliche Bedeutung des klandestinen Konsenses behandelt Richard³⁾.

Was ist nun der Inhalt des Konsenses? Eingehend pflegen die Scholastiker dieses Problem bei Besprechung der Ehegüter zu erörtern.

Bemerkt wurde bereits, daß der Konsens das Substantielle der Ehe einschließen müsse; was dazu gehört, muß für die spätere Ehegüterbehandlung aufgespart werden. Hier soll nur gemäß der Reihenfolge, wie sie Richard in seiner Darlegung einhält, die Kernfrage beantwortet werden, ob die *copula carnalis* im Konsens der Kontrahenten umfaßt werden muß, damit ein gültiger Eheabschluß zustande kommt.

Es ist diese Frage nicht identisch mit dem anderen,

¹⁾ d. 28. a. 2. q. 1. Bon. d. 28. q. 2. wies besonders auf die durch die göttliche Einsetzung berücksichtigte Symbolik der Ehe hin, die dem Naturrecht auch gerecht werde. Petrus v. T. d. 28. q. 2. a. 1. qc. 1. erklärte, daß der Konsens, soll er gültig sein, das Wesentliche der Ehe erfassen müsse, und das sei die Unauflöslichkeit. Thomas übergeht das Problem.

²⁾ d. 28. a. 2. q. 2. Vgl. Bon. d. 28. q. 3.; Thom. d. 29. q. un. a. 3. qc. 3.; Petrus v. T. d. 28. q. 2. a. 1. qc. 2.

³⁾ d. 28. a. 2. q. 3. S. Petrus v. T. d. 28. q. 2. a. 2., Bon. d. 28. q. 5., Thom. d. 28. q. 1. a. 3.

schon erledigten Problem, ob die copula zum Wesen der Ehe gehört, wenn auch naturgemäß beide Fragen innig zusammenhängen; denn wäre die copula der Ehe wesenhaft, so würde es sich erübrigen, die zweite Quästion überhaupt besonders zu stellen. Wenn nun auch die copula nicht zu den essentialia gehört, so ist die Frage doch noch möglich, ob der Konsens in die copula nicht deswegen erforderlich ist, weil eben die copula doch die naturgemäße perfectio des Eheabschlusses ist, und besonders die Frage, in wie fern etwa deswegen der consensus in carnalem copulam vorhanden sein muß.

Notwendig ist, so argumentiert unser Doctor¹⁾, der ausdrückliche Konsens in das, was der Ehe essentiell ist; die copula carnalis ist dies nicht. Sie ist freilich im Wesen der Ehe ähnlich enthalten wie die Ausübung einer Gewalt in der betreffenden Gewalt selbst; der Zusammenhang zwischen executio und potentia ist aber nicht notwendig, sondern freiwillig. Irgendwie, freilich nur implicite, ist der Konsens in die copula zur Eingehung der Ehe also doch erforderlich. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die Kontrahenten in die copula carnalis irgendwie absolut konsentieren müßten, sondern nur implicite — wegen des Zusammenhanges der notwendig in der Intention einbegriffenen translatio corporis proprii und der Ausübung dieser übertragenen potestas — und dies sub conditione, d. h. unter der Bedingung, daß der andere Gatte von seiner Gewalt, deren Ausübung oder Nichtausübung in seinem freien Willen steht, tatsächlich Gebrauch machen will.

Über unsere Frage, d. i. die Art und Weise, wie der Konsens die copula carnalis erfassen muß, bestand auch in der Hochscholastik keine einheitliche Auffassung. Bonaventura²⁾ weiß vier verschiedene Meinungen in der Sache zu berichten; die einen fordern einen absoluten Konsens und behaupten einen solchen selbst für Maria — diese Ansicht beleidigt das religiöse Empfinden des frommen Franziskanerkardinals³⁾ —,

¹⁾ d. 28. a. 2. q. 4.

²⁾ d. 28. a. un. q. 6.

³⁾ l. c.

andere verlangen ein *consentire non in particulari, sed in universali, non explicite, sed implicite*¹⁾; die Ansicht ist dem Lehrer ungenügend besonders wieder mit Rücksicht auf die Ehe Mariens; eine dritte Meinung glaubt, der Konsens sei notwendig in die *Kopula* entweder absolut oder bedingt, je nach der Bestimmung Gottes. Allein mit dieser Auffassung würde schließlich der ganze Konsens ein bedingter. Bonaventura selbst ist der Ansicht, daß der ehewirkende Konsens auf die Übertragung der gegenseitigen Gewalt über den eigenen Leib gehe; doch erfolge diese Hingabe anders in *contractione*, anders in *consummatione matrimonii*; im ersten Falle hat sie den Sinn, daß der andere Ehegatte ausschließlich jedes anderen Menschen die genannte Gewalt erlangt, im zweiten Falle, daß seinem Recht, das *debitum* zu fordern, nicht ein *privates* oder feierliches Gelübde des anderen Ehegatten Abtrag tun dürfe.

Thomas²⁾ und Petrus von Tarentaise³⁾ hatten das Problem schärfer erfaßt als Bonaventura und es ähnlich wie später Richard behandelt.

Die Ehe zwischen Joseph und Maria, deretwegen ja so viel Scharfsinn auf Lösung vorliegender Frage verwendet, erachtet Richard natürlich als wahre Ehe, wenn ihr auch die sekundäre Vollkommenheit mit Rücksicht auf die Symbolik der konsummierten Ehe mangelte⁴⁾.

Den Konsens in die *copula carnalis* gab die hl. Jungfrau nur *implicite et condionate*, d. h. unter der Bedingung, daß der andere Ehegatte das *debitum* fordern und Gott die Leistung desselben nicht erlassen würde. Es konnte die seligste Jungfrau ohne Gefährdung ihrer *virginitas* und ihres *votum* auf die genannte Weise konsentieren, weil sie durch gött-

¹⁾ Bon. nennt als Vertreter Wilhelm v. Auxerre. Vgl. S. aur. fol. 232 b; auch Albertus M. d. 28. a. 6. neigt dieser Ansicht zu, wenn er sagt, der Konsens geschähe nach einigen nur in *communi in carnalem copulam et cohabitationem, non quaecumque, sed maritalem* und diese Ansicht *expressior* findet als die Ansicht des Sentenzenmeisters d. 28. c. 3.

²⁾ d. 28. q. un. a. 4. Vgl. S. th. III. q. 29. a. 2.

³⁾ d. 28. q. 2. a. 3.

⁴⁾ d. 30. a. 2. q. 2. in corp. u. ad 3. Vgl. Thom. d. 30. q. 2. a. 2. und Petrus v. T. d. 30. q. 2. a. 2. qc. 2.

liche Eingebung unterrichtet war, daß Joseph niemals die copula fordern würde¹⁾.

Der Konsens ist, wie aus vorausgehenden Bemerkungen sich klar ergibt, nichtig, wenn er einen wesentlichen inhaltlichen Defekt aufweist; Richard zählt aber noch andere, mehr formelle Defekte, er spricht von einem defectus voluntatis und einem defectus intentionis²⁾.

Am ersten Mangel leidet der erzwungene Konsens. Richard faßt unter coactio das, was die Glosse als coactio conditionalis bezeichnet³⁾; es ist die coactio compulsiva, d. h. die Androhung eines Übels gemeint. Die coactio per metum — der metus entsteht eben aus dem angedrohten Übel — wirkt dann irritierend, wenn sie derart ist, daß auch ein vir constans von ihr befallen würde.

Zunächst bemerkt dann unser Autor, daß der Konsens als actus liberi arbitrii im strengen Sinne gar nicht erzwungen werden kann; wohl aber kann er durch Furchteinflößung induziert werden⁴⁾. — An dieser Vorbemerkung muß festgehalten werden, um die Scholastiker richtig aufzufassen.

Mit Thomas⁵⁾ — auch teilweise mit dessen Argumentation — verwirft Richard⁶⁾ die Behauptung, daß der Zwang, falls ein innerer Konsens zur Kontrahierung der Ehe selbst vorhanden ist, nur vor dem kirchlichen Forum, nicht aber vor Gott und dem Gewissen die Ehe irritiere. Unser Autor betont, daß ein erzwungener Konsens die Ehe verungültigt sowohl ad iudicium dei als auch ad iudicium ecclesiae, und

¹⁾ l. c. ad 3. Petrus v. T. d. 30. q. 2. a. 1. verweist wie Thom. l. c. ad 1. auf die göttliche Eingebung; Petrus meint, Maria habe implicite den Konsens gegeben; Thomas lehrt, sie habe absolute in die Ehe eingewilligt eben auf Grund der inspirierten Erkenntnis, daß Joseph die copula nicht fordern werde. Skotus Op. Ox. d. 30. q. 2. n. 4. stimmt Richard bei. Bon. d. 30. q. 2. verweist für alle Geschehnisse in dieser Ehe auf das familiare consilium Spiritus sancti. Vgl. Freisen, a. a. O. S. 83 ff. und das Vorwort zur zweiten Ausgabe des Freisen-schen Werkes 1893. XVII ff.

²⁾ d. 29. Vorbem.; ebenso Petrus v. T. d. 29. Vorbem.

³⁾ Vgl. Freisen S. 268. Auch Thomas und Petrus v. T. reden von der coactio in diesem Sinne.

⁴⁾ d. 29. a. 1. q. 1. ad 1. Vgl. Sent. II. d. 25. a. 4. q. 1. 2. Thomas d. 29. q. 1. a. 1. und Petrus v. T. d. 29. q. un. a. 1. qc. 1. schicken eine förmliche Erörterung über die Unerzwingbarkeit des inneren Konsenses voraus.

⁵⁾ d. 29. q. un. a. 3. qc. 1.

⁶⁾ l. c. in corp.

zwar auch dann, wenn tatsächlich eine innere Zustimmung vorlag. Es kann nämlich durch Furcht eine solch heftige Beeinflussung statthaben, daß eine starke Minderung der ratio voluntarii eintritt; es will deswegen weder Gott noch die Kirche, daß jemand durch einen derartigen Konsens gebunden ist.

Der Grund dafür ist ein symbolischer und ein praktischer: Die Ehe ist Sinnbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, welche Union auf freier Liebe (*liber amor*) beruht. Ein weiterer Grund ist die nüchterne Erwägung, daß derartige Ehen einen schlimmen Ausgang nehmen würden.

Richard fügt zu diesen beiden Konvenienzgründen noch ein anderes Moment, das er schon durch Hinweis auf den Willen Gottes und der Kirche angedeutet hat und das ganz in der Richtung seiner positiven Denkweise liegt. Nach einigen könne man auch sagen, daß die Kirche *implicite* bestimmt habe, daß eine Person, auf die ein Zwang im ange deuteten Sinne ausgeübt werde, unfähig sei (*illegitima*), während der Dauer des Zwanges eine Ehe mit jener Person einzugehen, zu deren Heirat sie gezwungen werden soll.

An der ganzen Darlegung Richards ist folgendes beachtenswert: Einmal hält er den durch *coactio compulsiva* induzierten Konsens für einen wahren Konsens¹⁾, und dann sieht er den Rechtsgrund für die Ungültigkeit der erzwungenen Ehe neben dem göttlichen Willen in einer *implicite* gegebenen Anordnung der Kirche, welche für den Fall derartigen Zwanges den Konsens einfach irritiert; für Ehekontrakt muß ein besonderer Grad von Freiheit gewahrt werden²⁾. Übrig-

¹⁾ Es ist deswegen die Behauptung von Freisen S. 273f. Anm. 44: „Es ist durchaus unrichtig, wenn die alte Zeit und namentlich die Scholastiker den Satz vertreten, es liege in solchem Falle gar kein consensus vor . . .“, was die Scholastiker anlangt, nur mit Einschränkung zutreffend.

²⁾ Man sieht, daß Richard den absoluten Zwang, auf den es hier tatsächlich nicht ankommt und der auch kaum denkbar ist, in corp. q. gar nicht berührt. Vgl. Freisen S. 273f. Bon. d. 29. a. 1. q. 1. glaubt, daß die Ungültigkeit des Konsenses *probabilius* darin liege, daß zum Eheabschluß ein *perfectus et liber consensus* erforderlich sei; bei erzwungenem Konsens fehle diese Vollkommenheit. Thom. d. 29. q. 1. a. 3. qc. 1. meint, der Zwang widerstreite der *perpetuitas vinculi*, insofern Klage auf *restitutio in integrum* erhoben werden könne; die *perp. vinc.* gehöre aber zum Wesen der Ehe. Petrus v. T. d. 29. q. un. a. 2. qc. 1. hält sich an Thomas. Skotus d. 29. q. un. n. 3. hält die erzwungene Ehe vor Gott wie vor der Kirche für ungültig. Eine sehr scharfsinnige Dar-

gens hat Skotus¹⁾ zu der positiven Argumentation seines Ordensgenossen bemerkt, daß zu ihrer Aufrechterhaltung die Belegstellen aus den kirchlichen Rechtsquellen fehlen.

Im Zusammenhang mit dem erzwungenen Konsens bespricht der Doctor noch eine Reihe anderer Fragen meist rechtlich-praktischen Inhalts²⁾.

Am Mangel der Intention (defectus ex parte intentionis)³⁾ leidet der Konsens, wenn beim Eheabschluß ein Irrtum mit unterlief. Die Unterscheidung von Wille und Intention mit Rücksicht auf Zwang und Irrtum ist fein empfunden, insofern der Zwang die Freiheit des Willens, also die formale Voraussetzung des Konsenses, aufhebt, der Irrtum jedoch den positiven Inhalt der Eheeinwilligung, wie er in der Intention sich ausspricht, berührt.

Der Irrtum der Person oder der conditio — conditio schlechthin ist die Sklaverei — geht, wie Richard⁴⁾ bemerkt, auf das, was das Materiale bzw. das Formale an der Ehe ist, d. h. auf die kontrahierenden Personen bzw. die obligatio per totam vitam ad reddendum debitum, cum ab altero exigatur. Petrus von Tarentaise⁵⁾ hatte genau wie Richard die Sache betrachtet.

Unter dem Gesichtspunkt der Intention gliedert sich zwanglos die Behandlung der Josephsehe, die hier herkömmlich besprochen wird, ein, insofern eben das entscheidende Problem darin zu suchen war, welche Intention die Mutter des Herrn bei Eingehung ihrer Ehe hatte⁶⁾. Ebenso paßt sich diesem Rahmen ein die Frage, ob die Aufnahme eines un-

legung bietet Durandus d. 29. q. 2. Er hält die sakramentale und vertragliche Seite der Ehe auseinander; mit Rücksicht auf letztere kann die Kirche bestimmen, wann eine legitime Ehe vorliegt, wann nicht; über das Wesentliche am Ehesakrament hat die Kirche wegen des Vertrages eine mittelbare Gewalt; wäre die Ehe bloß Sakrament, so wäre ihr Empfang genau so zu beurteilen wie der anderer Sakramente, und es würde deswegen jede Intention bzw. jeder noch so sehr erzwungene Konsens genügen zum Empfang, weil eben auch der erzwungene Konsens — im Sinne eines durch coactio impulsiva erzwungenen Konsenses — wahrer Konsens ist.

¹⁾ Op. Ox. l. c. n. 8.

²⁾ d. 29. a. 1. q. 2. 3. 4., a. 2. q. 1.—4.

³⁾ d. 30. Vorbemerkung.

⁴⁾ d. 30. a. 1. q. 2.

⁵⁾ d. 30. q. 1. a. 2. qc. 1.

⁶⁾ d. 30. a. 2.

ehrbaren Motivs in die Eheintention den Eheabschluß verungültige oder nicht¹⁾.

Die eben angedeutete Systematik kommt, wie die Vorbemerkungen zur 30. Distinktion zeigen, bei Petrus von Tarentaise noch klarer zum Ausdruck als bei unserem Franziskaner.

4. Die *causa finalis* der Ehe: Die Ehegüter

Die von Augustinus in die Erörterung eingeführten Ehegüter²⁾ und die von ihm durchgeführte Bezugnahme dieser Güter zur Ethik der Ehe³⁾ haben die Scholastiker eingehend beschäftigt; manche Frühscholastiker widmen diesem Punkte den Hauptteil ihrer Darlegung über das *sacramentum coniugii*⁴⁾.

Richard bespricht zuerst die Ehegüter im allgemeinen und ihre Beziehung zur Sakramentalität und Ethik der Ehe (d. 31.), erörtert dann das *bonum fidei in quocumque coniugio* im besonderen (d. 32.) und schließlich das *bonum fidei in coniugio patrum antiquorum* (d. 32.) *specialissime*⁵⁾. Er hält sich sonach im wesentlichen an die durch die Sentenzen des Lombarden vorgezeichnete Ordnung.

Richard⁶⁾ unterscheidet an der Ehe wesentliche und akzidentelle Güter; die ersteren sind die drei bekannten: *proles*, *fides*, *sacramentum*; zu den letzteren zählen die *pax* und andere *bona*, die sich in einzelnen Ehen finden.

Die Einteilungsgründe für die *bona essentialia* entnimmt der Lehrer *ex parte causae matrimonii*, *ex parte effectus* und *ex parte naturae ipsius boni*. Die Begründung (*causa*) der Ehe ist eine dreifache: Sie ruht auf der Natur, die zur Ehe neigt wegen der Nachkommenschaft, auf der *ratio recta*,

¹⁾ d. 30. a. 3. q. 1. Ebenso Petrus v. T. d. 30. q. 3. a. 1. Vgl. auch Bon. d. 30. a. un. q. 3.; Thom. d. 30. q. 1. a. 3.

²⁾ In Joh. 19, 26; Super Gen. ad litt. l. 9. c. 7.

³⁾ De bono coniugii c. 6., De virgin. c. 12. Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, S. 320 ff.

⁴⁾ Wilhelm v. Champeaux, ed. Lefèvre p. 68–71, hat eine verhältnismäßig breite Betrachtung über die Ehegüter und ihre Bedeutung in den verschiedenen Perioden der Menschheit; vgl. Sententie Anselmi, ed. Bliemetzrieder p. 132–137. Vgl. zu den *bona matrimonii* auch Freisen S. 27 f.

⁵⁾ d. 31. Vorbemerkung; ebenso Petrus v. T. d. 31. ibd.

⁶⁾ d. 31. a. 1. q. 2.

die das *bonum fidei* für die Ehe fordert, und auf göttlichem Rechte, indem Gott die Ehe einsetzte zu symbolischem Zweck, so daß die Ehe auch das *bonum sacramenti* hat (*habet bonum sacramenti*)¹⁾. Der Effekt der Ehe ist das *vinculum*; vom Eheband selbst ist zu unterscheiden sein Gebrauch und seine Frucht; dem entspricht das dreifache Ehegut: Sakrament, Treue und Nachkommenschaft. Endlich ist nach dem Philosophen (*Eth.* 8. c. 2.) das *bonum* selbst ein Dreifaches, ein *bonum delectabile, utile et honestum*. Nach einer gewissen Zueignung kann den drei Ehegütern die *ratio delectabilis* — der *fides* —, *utilis* — der *proles* — et *honesti* — dem *sacramentum* — zuschreiben.

Die hier gegebene Klassifizierung ist typisch insofern, als hier alte Einteilungsgründe mit einem neuen, dem Philosophen entlehnten Schema friedlich zusammengeordnet werden; Petrus von Tarentaise²⁾ hat die gleiche Einteilung.

Die drei Ehegüter sind nicht von gleicher Bedeutung. Das vorzüglichste unter ihnen ist das Gut des Sakramentes, und zwar sowohl wegen seiner höheren Würde, insofern es als Sakrament so hoch über den beiden anderen Gütern steht, als die Gnade die Natur überragt, als auch deswegen, weil es zur Ehe *ratione inseparabilitatis* gehört und darum der Ehe wesenhafter ist als *fides* und *proles*, da eine Ehe wohl ohne diese beiden, nicht aber ohne die Unauflöslichkeit bestehen kann³⁾.

In dieser Auffassung läßt sich Richard auch nicht durch den Aquinaten irre machen, der als das wesentlichste Ehegut die *proles* ansah und das *sacramentum* nur als das *dignius* der drei Güter anerkannte⁴⁾; das Prinzipalere sei, meint

¹⁾ Vgl. zu diesem letzteren Ausdrucke Freisen S. 34 ff. Es hängt dieser Ausdruck zweifellos mit der von uns schon bemerkten Tatsache zusammen, daß die früheren Lehrer zwar eine *res* der Ehe kennen, nicht indes eine solche, die mit einem Gnadeneffekt identisch wäre.

²⁾ d. 31. q. 1. a. 2. qc. 1. 2. Vgl. Bon. d. 31. a. 1. q. 2.; Albertus M. d. 31. q. 1.; Thom. d. 31. q. 1. a. 2. Albert, Thomas und Petrus l. c. qc. 2. heben noch besonders hervor, daß die Ehegüter *bona mixta* sind.

³⁾ d. 31. a. 1. q. 3. Vgl. Albertus M. d. 31. a. 3., der jedem Ehegut nach gewisser Richtung das Prädikat *principalius* zugesteht; das *bonum essentialius* et *ultimius* ist allerdings das *bonum sacramenti*.

⁴⁾ d. 31. q. 1. a. 3.

Richard¹⁾, an der Ehe eben doch die Gnade gegenüber der Natur und deswegen das *bonum sacramenti* auch das Wesentlichere.

Das Verhältnis des *bonum sacramenti* zum naturrechtlich begründeten Wesen der Ehe, der Unauflöslichkeit, ist, wenn wir die Gesamtdarstellung überblicken, nach Richard so zu denken: Christus hat die inseparabilitas der Ehe nicht eingesetzt, sondern nur approbiert und unterstrichen; zugleich hat er damals, wie einige annehmen, die Ehe als Symbol seiner Verbindung mit der Kirche erst eingesetzt²⁾; jedenfalls ruht die Sakramentalität auf der Unauflöslichkeit³⁾. Im Neuen Testament wurde durch Christus die Ehe Gnaden sakrament; die Gnade ist die *res contenta* der Ehe, und genannte Verbindung Christi mit der Kirche ist die *res significata*, *non contenta* dieses Sakramentes⁴⁾. — So ist bei Richard, wie übrigens auch bei den anderen großen Lehrern, die Sakramentalität organisch auf der natürlichen Fundierung der ehelichen Vereinigung aufgebaut.

Wie schon mehrfach angedeutet, unterzieht unser Doctor die Beziehung der Ehegüter zur Intention der Kontrahenten nach dem Vorbilde anderer Lehrer⁵⁾ einer gesonderten

¹⁾ l. c. ad 3.

²⁾ d. 26. a. 1. q. 3.

³⁾ d. 31. a. 1. q. 3.

⁴⁾ d. 26. a. 4. q. 2. Interessant ist, wie Präpositinus sich das Problem zurechtlegt, wie es zu verstehen sei, wenn man die Ehe ein Sakrament nenne und zugleich von einem *bonum sacramenti* rede. Wir geben den Text nach Clm 6985, ergänzen aber einige dort fehlende Teile auf Grund des bei Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm v. Auxerre, S. 39, aus einem Wiener und Erlanger Kodex mitgeteilten Textes: fol. 131 v: Solet autem queri, cum matrimonium dicatur sacramentum et tercium bonum coniugii dicatur similiter sacramentum, [utrum sint idem sacramentum] vel plura. et videtur quod non [unum], quia unum est bonum alterius. e contra nihil significatur, quod non significatur altero. ergo sunt eiusdem sacre rei signum. ergo sunt unum sacramentum. Magister Petrus dicebat, quod est aliud hoc et aliud illud, et illud, quod dicitur bonum coniugii, appellat inseparabilitatem. videtur tamen esse dicendum aliter, quod vix etiam connumeracio recipienda est. nec [est] dicendum, quod sit idem sacramentum vel aliud, sed sicut homo dicitur ymago dei [propter rationem et ipsa ratio dicitur ymago dei], non tamen eadem vel alia ymago, ita matrimonium [dicitur] sacramentum bonum coniugii, quod sic vocatur, et ipsum bonum dicitur sacramentum, sed nec idem nec aliud. Instancia ergo erit in homine et eius ratione. Wer der erwähnte Magister Petrus ist, kann vorläufig nicht sicher festgestellt werden.

⁵⁾ Vgl. die Bemerkungen von Bon. d. 31. a. 1. q. 3.; Thom. d. 31. a. 1. q. 1. und besonders Petrus v. T. d. 31. q. 2, a. 1.

Auseinandersetzung; gesondert betrachtet er dann auch die Ehegüter in obligatione matrimonii und endlich in executione matrimonii¹⁾). Die drei Gesichtspunkte stammen in ihrer klaren Formulierung von Petrus von Tarentaise²⁾.

Was den ersten Punkt betrifft, so muß das bonum sacramenti entweder habituell und einschlußweise (implicite) oder aktuell und ausdrücklich in der Intention der Eheschließenden vorhanden sein, und zwar deswegen, weil die Voraussetzung zum Eheabschluß die Einwilligung in die Unauflöslichkeit des Ehebandes ist; auf ihr ruht aber das bonum sacramenti. Das bonum fidei muß in die Intention eingehen habituell und einschlußweise nach seiner wesentlichen Seite, die in der Verpflichtung zu suchen ist, dem Ehegatten den Gebrauch des eigenen Leibes nicht zu verweigern, falls er dies fordert; die mehr akzessorische Seite des bonum fidei, nämlich die Pflicht des Gatten, den eigenen Leib niemals einem anderen als dem Ehegenossen zu überlassen, braucht nicht notwendig von der Intention erfaßt werden. Das Gut der Nachkommenschaft, das in der susceptio et educatio prolis besteht, muß nicht absolut, sondern nur bedingt intendiert werden, d. h. unter der Voraussetzung, daß Gott Nachkommenschaft verleiht. Positiv muß diese Intention den Willen einschließen, die proles zu empfangen und zu erziehen, negativ, nichts zu tun, um die Empfängnis von Nachkommenschaft zu verhüten³⁾.

Richard bemerkt zu diesen sehr sorgfältigen und treffenden Unterscheidungen ganz richtig, daß es natürlich nicht nötig sei, daß die Intention, wie er sie hier genau inhaltlich bestimmt hat, aktuell in den Kontrahenten vorhanden sein müsse; es genüge vielmehr, daß das intendiert wird, was unter Kontrahenten eben zur Ehe erfordert wird⁴⁾.

Ist es zum Bestande einer Ehe notwendig, daß jene drei Ehegüter in Verpflichtung sind? lautet der zweite Fragepunkt⁵⁾. Unser Lehrer bejaht die Frage. In jeder kon-

¹⁾ d. 31. a. 2. q. 1. 2. 3.

²⁾ l. c. Petrus behandelt die drei Probleme in einer Quästion.

³⁾ l. c. q. 1.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ l. c. q. 2.

summierten Ehe besteht die Gebundenheit an die inseparabilitas der Ehe. De necessitate besteht auch in jeder Ehe die Verpflichtung zur Aufnahme und religiösen Erziehung der Kinder, wenn solche vorhanden; ebenso besteht die Verpflichtung zur Bewahrung der fides nach der essentiellen wie akzessorischen oder akzidentellen Seite. Nur wenn die beiden Eheleute im gegenseitigen Einverständnis das Gelübde der Enthaltensamkeit ablegen oder die Ehe wegen Unzucht quantum ad thorum getrennt wurde, zessiert die Pflicht zur Leistung des debitum coniugale.

Was den dritten Punkt anlangt, so ist zu bemerken, daß die A u s ü b u n g (executio) der Ehe, der eheliche Akt, sich auf das Gut der fides und proles bezieht; denn die Unauflöslichkeit der Ehe berücksichtigt an sich und in erster Linie das Wesen der Ehe, nicht die ehelichen Akte. Da nun aus den ehelichen Akten nicht notwendig das Gut der Nachkommenschaft hervorgeht und das Eheband nicht gelöst wird, wenn die Ehegatten das bonum fidei nicht wahren, so ist klar, daß zur conservatio der Ehe die Ausübung der bona matrimonii nicht zwingend erforderlich ist¹⁾.

Die vorgetragenen Gedankengänge finden sich in Kürze auch bei Petrus von Tarentaise, dem, wie wir hörten, Richard gleichzeitig das Einteilungsschema verdankt.

Mit besonderer Einläßlichkeit ergriffen die Scholastiker die augustinischen Gedanken über die Beziehung der Ehegüter zur sittlichen Erlaubtheit des ehelichen Aktes.

Unser Lehrer versucht zunächst eine Rechtfertigung der Ehegüter überhaupt aus ethischen Gesichtspunkten heraus, wie sie die natürliche Vernunft nahelegt²⁾.

In der Ehe verpflichtet sich der Mensch wenigstens implicate und conditionaliter zur copula carnalis, mit deren Vollzug nach dem Philosophen (Eth. VII. c. 8.) — auch Augustinus³⁾ spricht den Gedanken aus — eine Beraubung des

¹⁾ l. c. q. 3.

²⁾ d. 31. a. 1. q. 1.

³⁾ De civ. Dei l. 14. c. 16. Von einigem Interesse ist es, daß sich unter den von Stephan Tempier 1277 verurteilten Sätzen auch dieser befand (Denifle-

Vernunftgebrauches für die Zeit des Vollzuges verbunden, ganz abgesehen von anderen Schädigungen. Diese Nachteile nun müssen vernünftigerweise durch gewisse Güter aufgewogen werden, welche den ehelichen Akt von der Sünde entschuldigen, die eben darin läge, daß man sich einer Schädigung ohne entsprechende Rekompensation aussetzt.

Die Begründung Richards ist durchaus von Thomas¹⁾ inspiriert, der auch Petrus von Tarentaise²⁾ in ähnlicher Weise beeinflusste.

Früher wiesen wir schon darauf hin, daß Richard unter Hinweis auf die natur- und göttlichrechtliche Einsetzung den Eheakt als erlaubt³⁾, ja als verdienstlich⁴⁾ erklärt, letzteres für den Fall, daß das Motiv direkt und ausschließlich die Erfüllung der Pflicht, das debitum zu leisten, oder die Zeugung von Nachkommenschaft zum cultus divinus ist.

Jetzt werden die gleichen oder doch ähnliche Probleme erörtert, aber diesmal auf der Grundlage der Ehegüterlehre.

Richards Fragestellung⁵⁾ geht darauf hinaus, ob der eheliche Akt ohne Sünde sei, der kein eigentliches Motiv habe, sondern eben nur unter dem Schutze des bonum sacramenti zum Vollzug käme.

Darüber, daß die beiden anderen Ehegüter als Motive des ehelichen Umgangs diesen entschuldbar, ja verdienstlich machten, waren sich die Lehrer einig, ebenso darin, daß das bonum sacramenti die copula maritalis honest erscheinen lasse⁶⁾.

Der Streitpunkt war der, ob das bonum sacramenti dem Eheakt alle, auch die läßliche Sündhaftigkeit nehme. Unter dem Einflusse der überragenden Auktorität Augustins⁷⁾

Chatelain, Chartularium I. p. 553, n. 172): Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus.

¹⁾ d. 31. q. 1. a. 1.

²⁾ d. 31. q. 1. a. 1. Vgl. auch Bon. d. 31. a. 2. q. 1. Bonaventura spricht im Anschlusse an Augustinus (Serm. 162), nicht an Aristoteles, allgemein von der durch den Geschlechtsverkehr hervorgerufenen deordinatio.

³⁾ d. 26. a. 2. q. 1.

⁴⁾ l. c. q. 2.

⁵⁾ d. 31. a. 3. q. 2.

⁶⁾ Richard d. 31. a. 3. q. 2. Vgl. besonders Thom. d. 31. q. 2. a. 2. und Petrus v. T. d. 31. q. 3. a. 1.

⁷⁾ De bono coniug. c. 6.

wagte man sich nicht dafür zu entscheiden, daß der eheliche Verkehr, der lediglich unter dem Schutze des Sakramentes zu maßvoller Befriedigung sinnlicher Begier geschah, ganz ohne alle Schuld sei¹⁾.

Es muß zunächst betont werden, daß unser Meister einen sachlichen Unterschied darin, ob der Eheakt *vitandae fornicationis causa* oder *delectationis moderatae causa* geschieht, nicht findet, wie seine Ausführungen, besonders die Lösungen der *opposita* zeigen; die Mehrzahl der Lehrer macht diesen Unterschied und erklärt, daß auch schon der Eheakt *fornicationis vitandae causa* nicht völlig frei von Sünde sei²⁾ — von dem *actus carnalis maritalis*, der *delectationis causa* geschah, verstand sich ihnen dies von selbst³⁾.

¹⁾ Augustinus brachte die *delectatio venerea* mehr in Zusammenhang mit dem *bonum fidei*; die Scholastiker hatten beim Gut der Treue mehr die Pflicht, das *debitum* zu leisten, diese Pflicht negativ wie positiv gefaßt, im Auge; den mit dem Eheakt verbundenen Sinnesgenuß brachten sie, wie die Erörterung zeigt, bei Behandlung unseres Problems mehr in Verbindung mit dem Gut des Sakramentes. Die *Sententie Anselmi*, ed. Bliemetzrieder p. 131, schreiben: *per coniugium carnalis copula . . . fit venialis*. Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* p. 11, schreibt c. 7. (Migne, P. L. 176. 494): *propter hoc bonum (sc. coniugii) veniale fit illud malum* (Hugo faßt *malum* hier ohne Zweifel mehr im Sinne von Übel, wie es Augustinus zunächst entspricht; vgl. Mausbach, a. a. O. I. 319); in c. 9. (Migne, l. c. 496) bringt er im wesentlichen die den Mittelalterlichen geläufige Auffassung: *Concubitus enim, qui est necessarius causa prolis, inculpabilis est, tantummodo si est nuptialis . . . Immoderata autem progressio secundum veniam conceditur*. Walter v. Mortagne in *Summa Sent. tr.* 7. c. 3. (Migne, P. L. 176. 156) äußert sich so: *Coitus etiam, cum propria conjuge, si fiat solummodo pro explenda voluptate, culpabilis est; sed per coniugium venialis et per levem satisfactionem excusabilis*. Er beruft sich auf Augustin und Gregor d. Gr. Vgl. auch Petrus Lomb. d. 31. c. 8.; Petrus v. Poitiers *Sent.* l. 5. c. 15. (Migne, P. L. 211. 1258); Wilhelm v. Auvergne *Opera* I. 514 s.; Albertus M. d. 31. a. 22.; Bon. d. 31. a. 2. q. 2. (*Sancti igitur et omnes Catholici dicunt, coitum per Sacramentum matrimonii excusari a culpa mortali, maxime quando gratia prolis fit*) q. 3.; Thom. d. 31. q. 2. a. 2.; Petrus v. T. d. 31. q. 3. a. 1. qc. 2., a. 2, qc. 2, Richard referiert über die traditionelle Meinung in der Form, wie sie sich bei Thomas vorfindet.

²⁾ So z. B. Bon. d. 31. a. 2. q. 2. 3.; Thom. d. 31. q. 2. a. 2. 3.; Petrus v. T. d. 31. q. 3. a. 2. qc. 2. 1.

³⁾ Vgl. die eben zitierten Autoren im jeweils an zweiter Stelle angegebenen Abschnitt. Eine Ausnahme macht, was die *copula carnalis der Ehegatten causa fornicationis vitandae* angeht, Wilh. v. Auxerre *S. aur. fol.* 287 d. Er erklärt freilich dann fol. 288 a: *concubitus autem, qui fit propter delectationem, aliquando est veniale, aliquando mortale: peccatum veniale, quando fit matrimonialiter sc. quando vir vult delectari in propria muliere, sed nullo modo delectaretur nisi in sua . . . si vere concubitus ille sit brutalis i. e. si adeo impetuose moveatur in uxorem, quod si etiam non esset sua illam cognosceret, mortale est*. Was die Beurteilung des Geschlechtsverkehrs in der Ehe *delectationis causa* betrifft, so kamen die Hochscholastiker über die hier von Wilhelm gebrauchte Unterscheidung

Unser Lehrer gibt zuerst, und zwar in der Formulierung des Aquinaten, die Meinung wieder, gemäß der das *bonum sacramenti* an sich nicht genüge, den ehelichen Beischlaf aller Schuld bar erscheinen zu lassen. Dann macht aber Richard darauf aufmerksam, daß manche (*aliqui*) eine andere Auffassung vertreten mit folgender Argumentation: Die mit dem ehelichen Akt verbundene *delectatio carnalis* ist wie irgendeine andere erlaubte *delectatio corporalis*, wenn sie sich nicht außerhalb des rechten Maßes bewegt, nicht sündhaft. Wenn aber der eheliche Verkehr unter dem Schutze des Sakramentsgutes sich in Mäßigung vollzieht, so ist er erlaubt und ehrbar, also ohne Sünde.

Richard gibt noch einige andere Begründungen für die fortschrittlichere Auffassung; doch bemerkt er schließlich, die erste Meinung sei eben doch *communior*, auch entspreche sie der Auktorität Augustins und des Sentenzenmeisters. Und so wagt er sich nicht gegen die Tradition zu wenden.

Unter der Voraussetzung, daß der Eheakt, der nur *propter bonum sacramenti* geübt wird, nicht völlig ohne Sünde sein kann, entsteht die Frage, ob diese Sünde schwer oder läßlich ist. Richard¹⁾ antwortet mit einer Unterscheidung, die herkömmlich²⁾ in der Quästion Verwendung findet, ob der *concubitus maritalis delectationis causa* sündig sei. Danach liegt eine schwere Sünde vor, wenn der Konkubent die Grenzen der Ehe überschreitet, d. h. wenn er den ehelichen Akt auch setzen würde, wenn er nicht seine Gattin vor sich hätte³⁾. Werden die Grenzen nicht überschritten, so kann nur von läßlicher Sünde die Rede sein.

nicht hinaus. Erst Durandus a S. Portiano d. 31. q. 4. vertrat bezüglich des Eheverkehrs *fornicationis vitandae causa* wieder die mildere Auffassung Wilhelms, indem er zugleich die Meinung Bonaventuras, daß zwar der eheliche Beischlaf zum Zwecke der Vermeidung der *incontinentia* im anderen Ehegatten sündfrei sei — also die *copula debitum reddendi causa* —, nicht aber jener, der die Vermeidung der *incontinentia* in der eigenen Person zum Ziele habe, als zweifelhaft bezeichnete.

¹⁾ d. 31. a. 3. q. 3.

²⁾ Vgl. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 288 a (s. vorletzte Anmerkung); Albertus M. d. 31. a. 25.; Bon. d. 31. a. 2 q. 3.; besonders Thom. d. 31. q. 2. a. 3. und Petrus v. T. d. 31. q. 3. a. 2. qc. 1.

³⁾ Viel zitiert ward in diesem Zusammenhang von den Scholastikern das Wort des Sextus (nach der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi findet es sich in *Biblioth. vet. Patrum de la Bigne* t. 5. n. 222): *Omnis ardentior amator*

Eine Spezialbehandlung erfährt bei Richard⁴⁾ wie den anderen Meistern⁵⁾ das *bonum fidei*, als Pflicht und Recht das eheliche *debitum* zu leisten bzw. zu fordern.

Wenn es auch Pflicht ist, das *debitum* zu leisten⁶⁾, und zwar, wie mit feinem Empfinden bemerkt wird, nicht bloß dann, wenn der andere Ehegatte es ausdrücklich fordert, sondern auch dann, wenn der eine Gatte aus gewissen Anzeichen das Verlangen des anderen entnehmen kann, so besteht doch keinerlei Verpflichtung, die Leistung des *debitum* zu fordern, da jeder von seinem Rechte Gebrauch machen kann oder nicht, wie es ihm beliebt⁷⁾.

Darüber, ob ein Ehegatte sich durch Gelübde binden kann, das *debitum coniugale* nie zu verlangen, besteht Streit; die einen bejahen die Erlaubtheit eines solchen *votum*, andere verneinen sie mit dem Hinweis darauf, daß durch eine solche einseitige Bindung für den freien Eheanteil die Ehe *oneros* würde, weil es stets an ihm läge, der *confusio petendi debitum* sich zu unterziehen. Doch hält Richard die erste Meinung für sicherer und allgemeiner⁸⁾; zu bestreiten ist aber nicht, daß die zweite Ansicht einen ehepsychologisch richtigen Gedanken zum Ausdruck bringt.

Was die zeitlichen Umstände der ehelichen Pflicht betrifft, so vermag die Kirche naturgemäß nichts gegen das *ius naturae*; für das *tempus sacrum* allerdings da gibt sie den Rat, die Leistung der ehelichen Pflicht nicht zu fordern, aber ein Gebot erläßt sie nicht⁹⁾. — Die Ansichten in dieser Sache waren bei anderen Lehrern⁷⁾ vielfach strenger als die Richards.

propriae uxoris adulter est. Vgl. Petrus Lomb. d. 31 c. 5.; Wilhelm v. Auxerre l. c., Bon. l. c. Contr 1., Wilhelm v. Auvergne Opera I. 519 usw. Der Ausspruch wurde oft Augustinus zugeschrieben.

¹⁾ d. 32. a. 1.—3.

²⁾ Besonders eingehend von den Kommentatoren des Lombarden ist Albertus M.

³⁾ d. 32. a. 1. q. 1. So auch Petrus v. T. d. 32. a. 1. qc. 1.; Thom. d. 32. q. 1. a. 1.

⁴⁾ l. c. q. 2. Vgl. Albertus M. d. 32. a. 4.; Thom. d. 32. q. 1. a. 2, qc. 1, Beide äußern sich ähnlich.

⁵⁾ Albertus M. d. 32. a. 5. rügt denjenigen sehr scharf, der ein solches Gelübde macht; vgl. Thom. d. 21. q. 1. a. 4. ad 3., dem Richard fast wörtlich folgt.

⁶⁾ d. 32. a. 3. q. 1.

⁷⁾ Albertus M. d. 32. a. 9. ad 2. hält offenbar das *petere debitum* während

Unser Lehrer will sogar in loco sacro den ehelichen Umgang gestatten, wenn die Ehegatten für längere Zeit dort gewaltsam eingeschlossen wären¹⁾; der Beweggrund für diese milde Auffassung ist immer der, daß der menschlichen Gebrechlichkeit zu jeder Zeit und an jedem Ort Rechnung getragen werden muß.

Wie steht es mit dem bonum fidei während der Zeit der Schwangerschaft der Frau? Richard hält den ehelichen Umgang für erlaubt, vorausgesetzt, daß keine Gefahr eines abortus besteht. Bestünde diese Gefahr, so darf das debitum weder gefordert noch gewährt werden. — Von einigem Interesse ist die Begründung unseres Lehrers für die Erlaubtheit des Eheverkehrs während des tempus praegnationis. Im Contra²⁾ erklärt er ihn deswegen für erlaubt, weil nach Avicenna eine mulier praegnans noch befruchtet werden kann; so lange aber diese Möglichkeit besteht, ist der Eheverkehr, falls nichts anderes ihn verböte, gestattet. Im corpus articuli indes gibt der Meister wesentlich andere Gründe an; er verweist darauf, daß die Ehe auch in remedium eingesetzt sei und die Frauen während der Schwangerschaft häufig stärkeres Verlangen nach dem concubitus hätten als sonst³⁾.

Ausführlicher als diese Frage nach dem Umgang tempore praegnationis behandelt der Lehrer⁴⁾ getreu der Überlieferung⁵⁾ die weniger wichtige nach der copula maritalis tempore menstruorum.

heiliger Zeiten für läßlich sündhaft; ebenso Bon. d. 32. a. 3. q. 2. Thom. d. 32. q. 1. a. 5. qc. 1. erklärt: non licet petere debitum; doch ist die Sünde nicht schwer (qc. 2.), immerhin würde solcher Verkehr die Sünde gravieren, die darin liegt, daß der concubitus maritalis nur delectationis causa geschieht. Petrus v. T. d. 32. a. 3. q. 1. erklärt: Wer das debitum nur fordert aus menschlicher Schwäche, nicht aus Verachtung oder Unehrerbietigkeit der hl. Zeit bzw. des Rates der Kirche, sündigt immerhin nur läßlich.

¹⁾ l. c.

²⁾ d. 32. a. 3. q. 2. Contra 1.

³⁾ Petrus v. T. d. 32. a. 3. qc. 2. in corp. u. Contra ist gleicher Ansicht; auf Avicenna und dessen Anschauung beruft er sich aber nicht. Die anderen großen Kommentatoren behandeln die Sache nicht expresse.

⁴⁾ d. 32. a. 4. q. 1.

⁵⁾ Vgl. Alexander v. H. S. II. q. 166. m. 2. circa finem (Alexander hat in dieser Quästion De peccatis coniugum überhaupt eine sehr einläßliche Darstellung christlicher Eheethik gegeben); Bon. d. 32. a. 3. q. 1.; Thom. d. 32. a. 2. qc. 2.; Petrus v. T. d. 32. a. 3. qc. 3.

Schließlich wird noch das *debitum* in der Ehe eines Gesunden mit einem Aussätzigen besprochen, ein für die Zeit unseres Autors nicht unpraktisches Thema¹⁾.

Einem Geisteskranken muß vom gesunden Gatten das *debitum* geleistet werden während der lichten Augenblicke, die der *furiosus* etwa hat; ebenso hat ein geistig minderwertiger Gatte das Recht auf die Leistung der ehelichen Pflicht, wenn er wenigstens eine *discretio ad modum pueri* hat²⁾.

Man sieht, daß unserem Magister bei Besprechung der ehelichen Pflicht kaum ein seelsorglich bedeutsamer Punkt entgeht.

Manche Schwierigkeit bot den Scholastikern die Ehe der *Altväter* mit Rücksicht auf das *bonum fidei*.

Während die früheren Lehrer sich meist mit dem Hinweis begnügen, daß Gott mit Rücksicht auf die *multiplicatio hominum ad cultum divinum* gestattet habe, mehrere Frauen zu nehmen³⁾, suchen die Meister der Hochscholastik auch nach dem Grund, warum eine solche Dispensation möglich sei, und sie finden ihn darin, daß die Vielweiberei nur in einem entfernten Sinne gegen das Naturrecht verstößt. Die Tatsache, daß der Mann nur ein Weib haben dürfe, ist auch nach Richard⁴⁾ nur eine *conclusio multum remota*

¹⁾ c. 1.—3. X. 4. 8.

²⁾ d. 32. a. 4. q. 2. Vgl. Petrus v. T. d. 32. a. 3 q. 4. Er gibt zuerst die von Richard vorgetragene Ansicht wieder bezüglich der Pflicht des gesunden Ehetheils — es ist die des Kanonisten Alanus — und dann die des Kardinals Gaufridus (Gottfried v. Trani), wonach der gesunde Ehegatte auch zur *cohabitatio* mit dem kranken verpflichtet ist, falls derselbe getrennt von den übrigen *leprosi* wohnt.

³⁾ Wilhelm v. Champeaux, ed. Lefèvre p. 70 erklärt von der Ehe Abrahams mit Agar: in eo periit bonum coniugii scilicet fides und dann allgemein: ideo eis permittebatur ut populus Dei unius augetur qui ex paucis postea multiplicatus; ähnliche Gedanken entwickeln Anselm v. Laon Sent. Ans., ed. Bliemetzrieder p. 136, Hugo v. St. Viktor De sacr. chr. fid. l. 2. p. 11. c. 10. (Migne, P. L. 176. 496 f.), Walter v. Mortagne in: Sum. Sent. tr. 7. c. 4. (Migne, l. c. 158), die sog. Sent. Abaelardi c. 31. (Migne, P. L. 178. 1745), Petrus Lomb. d. 33. c. 1., bei dem auch das traditionelle patristische, besonders augustinische Material zusammengefaßt ist. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 286 c d gibt vier causas an, warum Gott bei den Altvätern dispensierte, als erste die *propter multitudinem cultus dei* (vgl. Strake S. 206); doch geht Wilhelm bereits auch der Frage nach dem Grunde der Dispensmöglichkeit etwas nach.

⁴⁾ d. 33. a. 1. q. 1. Die im einzelnen entwickelten Gedanken finden sich größtenteils schon bei Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 286 d, 287 a b, wo das Verhältnis der Polygamie und Polyandrie zum *ius naturae* untersucht wird; vgl. auch die Darlegungen Wilhelms v. Auvergne Opera I 515 über die mohammeda-

des Naturrechtes, die dem Intellekt nicht sofort zugänglich ist; durch Studium oder göttliche Erleuchtung ist ihre Gewinnung möglich.

Daraus nun, daß die Vielweiberei bloß gegen eine conclusio remota derivata ex principio legis naturae sich richtet, leitet unser Franziskaner¹⁾, wie angedeutet, die Möglichkeit der Dispens durch Gott ab. Unter Berufung auf den Philosophen (Eth. V. c. 10) weist er darauf hin, daß solche abgeleitete Sätze, wie hier einer vorliegt, in der Regel zwar gleichförmig vorhanden sind unter den Menschen, daß sie aber doch per accidens in casu variiert werden können und daß in solcher Abänderung noch kein Präjudiz gegen das erste Prinzip selbst vorliegt.

Wann die Voraussetzungen (opportunitas) für eine derartige Variation gegeben sind, das zu entscheiden ist Sache des Begründers des Naturgesetzes, also Gottes allein. Ein angemessener Grund zur Dispens vom ius naturae war die Vermehrung der Menschen, die dem Dienste des wahren Gottes sich widmeten, wegen der paucitas fidelium.

Die Art und Weise der Promulgation der Dispens vom Naturgesetze ergab sich aus dem Promulgationsmodus dieses Gesetzes selbst. Da diese lex in die Herzen geschrieben ist, so genügte eine Dispensation auf dem Wege innerer Eingebung. Bei den Patriarchen und Propheten geschah dieselbe explicite, bei den übrigen Menschen implicite, insofern es ihnen aus dem gleichen Grunde wie den Erstgenannten nach deren Beispiel gestattet war, mehrere Frauen zu nehmen.

In dieser klaren Form, wie es Richard hier tut, hatte besonders auch der Aquinate²⁾ die Möglichkeit einer Dispens vom Naturgesetz der Einehe rechtlich entwickelt.

nische Vielweiberei; s. ferner Alexander v. H. S. II. q. 161. m. 2 § 1. — erinnert sehr an Wilhelm v. Auxerre —, III. q. 35. m. 7. a. 1.; Bon. d. 33. a. 1. q. 2.; Albertus M. d. 33. a. 3.; Thom. d. 33. q. 1. a. 1.; S. c. G. l. 3. c. 122.; Petrus v. T. d. 33. q. 1. a. 1.

¹⁾ d. 33. a. 1. q. 2. S. besonders dazu Ockham Dial. p. 3. tr. 3. lib. 2. c. 16.

²⁾ l. c. a. 2. Vgl. besonders auch Bon. l. c. q. 3.; Petrus v. T. l. c. a. 2. Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 287 a äußert sich mehr allgemein: dominus non dispensavit contra ius naturale quantum ad essentiam virtutis sc. castitatem. Alexander v. H. S. III. q. 35. m. 7. a. 1. bemerkt: Sancti vero patres non commiserunt adulterium nec peccaverunt contra ius naturale, quia cum eis occulta inspiratione fuit dispensatum; ähnlich läßt sich Albertus M. d. 33. a. 7. aus,

Kurz berührt hatte unser Lehrer bei Lösung eines überkommenen¹⁾ Einwandes die Wahrung des *bonum sacramenti* in der Ehe der Altväter; diese Wahrung gibt er mit Thomas²⁾ durch symbolische Deutungen. Außerdem, meint mit einigen Richard³⁾, sei das *bonum sacramenti* hier ja doch nur *ratione significationis* — Hinweis auf die kommende *unio Christi cum ecclesia* usw. — höher als die anderen Ehegüter. Eine eigentliche Überordnung hat aber das Gut des Sakramentes nicht *ratione significationis*, sondern deswegen, weil es instrumental die Gnade bewirkt. Im übrigen würde, wenn Gott *ex speciali causa* vom Verbote der Vielweiberei dispensierte, das *bonum sacramenti* auch im Neuen Testamente deswegen in seiner Gnadenwirkung nicht gemindert.

Aus dieser Äußerung scheint hervorzugehen, daß Richard, absolut gesprochen, auch im Neuen Bunde die Mehrweiberei für vereinbar mit der Sakramentalität hält; diese ihm offenbar probabel erscheinende Auffassung ist Ausfluß seines positiv gerichteten Denkens.

Aus dem bisher Gesagten ist auch klar, daß unser Autor die Frauen der Altväter als wahre *uxores* ansieht⁴⁾. Unser Lehrer scheidet sonach die Mehrweiberei der Altväter sehr wohl vom Konkubinat.

Der **K o n k u b i n a t** (*concubitus concubinarius seu fornicarius*) ist naturwidrig; er verstößt gegen die spezifische Natur des Menschen, da er in der Regel in *praeiudicium prolis* ist

Die distinkte Formulierung von Thomas, Richard und auch Petrus haben die anderen Meister nicht.

¹⁾ Vgl. Thom. d. 33. q. 1. a. 2. ad 4. und Petrus v. T. d. 33. q. 1. a. 2. ad 8. Albertus M. d. 33. q. 6. erklärt, daß das Gut des Sakramentes nur unvollkommen in der alttestamentlichen Vielehe erhalten war.

²⁾ l. c.

³⁾ d. 33. a. 1. q. 2. ad 4.

⁴⁾ d. 33. a. 2. q. 2. ad 2. bezeichnet er Agar ausdrücklich als *uxor Abrahams*. Auch die Frühscholastiker sind offenbar dieser Ansicht; vgl. z. B. Anselm v. Laon: *Sententie Anselmi*, ed. Blumetzrieder p. 136. *Utebantur tamen (sc. patres antiqui) coniugibus, et plures uni viro habere licebat*; so wörtlich auch nach Augustin (*De bon. coniug. c. 13.*) Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid. l. 2. p. 11. c. 10.* (Migne, P. L. 176. 496) usf. Vgl. ferner Albertus M. d. 33. a. 7.; a. 23. sagt er dies ausdrücklich; s. Thomas und Petrus II. cc. Bonaventura hingegen d. 33. a. 1. q. 1. 3. betrachtet offenbar zum mindesten nicht alle Frauen der Altväter als wirkliche Gattinnen; der Aquinate d. 33. q. 1. a. 3. qc. 3. scheint wohl Bonaventura im Auge gehabt zu haben, wenn er mit Nachdruck erklärt, daß auch die sog. „*concubinae*“ der Altväter *uxores* waren.

und dem mit ihm verbundenen Verlust des Vernunftgebrauches kein bonum recompensans gegenübersteht¹⁾.

Die Frage ist nun, ob auch der Konkubinat ähnlich wie die Vielweiberei durch göttliche Dispensation ohne schwere Sünde sein könnte.

Richard²⁾ referiert zunächst eine Ansicht, welche die Frage verneint, weil der konkubinarische Beischlaf die schuldische Ordnung des Menschen zu seinem Nächsten störe. Der Lehrer hat wohl den Aquinaten³⁾ im Auge, der jene Akte als ex genere suo schwer sündhaft erklärt, welche das foedus amicitiae hominis ad deum et hominis ad hominem verletzen. Unser Lehrer läßt nur den ersten Teil des Argumentes gelten, weil Fälle denkbar seien, wo konkubinarische Eltern ihre Pflicht gegen den proles erfüllen; stets aber sei das Verhältnis zu Gott gestört. Weib und Mann machten nämlich beim fornikarischen oder konkubinarischen Beischlaf von einer Sache Gebrauch, von ihrem Leibe nämlich, die ihnen gar nicht gehöre; Gott, der die Vollgewalt über die beiden inne hat, könnte allerdings einräumen, daß beide sich gegenseitig die potestas corporum ad tempus übertragen auf Grund göttlicher Auktorität. Unter dieser Voraussetzung wäre der concubitus nicht mehr konkubinarisch, weil er seitens der Konkubenten nicht geschähe cum non sua noch cum non suo.

Wieder bemerken wir bei Richard, wie schon öfter, den positiven Zug, indem der Meister dem Willensdekret Gottes eine bedeutsamere Rolle in der Ethik zuteilt als seine Vorbilder.

War für die Vielweiberei der Altväter mit Hilfe der der Naturrechtslehre entnommenen Unterscheidungen in verständlicher Weise eine Dispens- und Entschuldigungsmöglichkeit zu begründen, so hatte die Sache größere Schwierig-

¹⁾ d. 33. a. 2. q. 1. Vgl. Albertus M. d. 33. a. 5.; Bon. d. 33. a. 1. q. 1.; Thom. d. 33. q. 1. a. 3. qc. 1.; Petrus v. T. d. 33. a. 1. q. 1.

²⁾ l. c. q. 2.

³⁾ l. c. qc. 2. Dionys der Kartäuser d. 33. q. 1., ed. Tornac. XXV. 128 s. hält dafür, daß Richard Thomas im Auge hat.

keiten bei der Stellungnahme zum *repudium* der Altväter¹⁾. Richard kommt denn auch in der Sache zu keinem festen Standpunkt; er ist unsicher, ob nur eine Trennung *quoad cohabitationem* oder aber *quoad vinculum* vorlag; ersteres scheint ihm die *opinio communior et securior*²⁾.

Wenn sich Richard³⁾ in der Frage, ob der Ehemann seine durch den *libellus repudii* verstoßene Gattin wieder versöhnen konnte, auf den Standpunkt stellt, es sei dies so lange möglich gewesen, als die Frau keine zweite Ehe eingegangen hatte, so darf daraus, wie die weitere Erörterung über den Zweck des Scheidebriefes ergibt, nicht geschlossen werden, als wolle der Meister nun doch die weniger probable Meinung sich zu eigen machen.

Mit der Behandlung der aus dem Alten Testament sich ergebenden Fragen über die Ehe schließt die Besprechung der *bona matrimonii*; Richard hat mit Geschick die traditionelle Ehegüterlehre seinem sonstigen System in der Materie eingebaut und die vielfachen Beziehungen dieser *bona* aufzeigt. In manchen Fragen der Ehemoral deutet er bereits eine fortschrittlichere Entwicklung an.

5. Die *causa materialis* der Ehe: Die eheschließenden Personen

Mehr noch als die vorausgehenden Teile der Erörterung

¹⁾ Wilhelm v. Champeaux ed. Lefèvre p. 70 bemerkt kurz: *Sacramentum quoque in illis antiquis perit qui se invicem dimittebant, dato libello repudii, propter foeditatem aut aliquid tale et aliis se copulabant.*

²⁾ Vgl. zur Frage, wie der Scheidebrief gestattet war, Petrus Lomb. d. 26. c. 4., Petrus v. Poitiers Sent. l. 5. c. 17. (Migne, P. L. 211. 1262 s.), Wilhelm v. Auxerre S. aur. fol. 289 c, Wilhelm v. Auvergne Opera I. 525 ss., Alexander v. H. S. III. q. 46. m. 1. 2. (sehr breit!). Bonaventura faßt die Tradition zusammen, wenn er sagt, daß die Entlassung einer Gattin durch den Scheidebrief zwar ohne Strafe, nicht aber ohne Schuld geschah. Thom. d. 33. q. 2. a. 2. qc. 2. nennt diese Auffassung die gewöhnlichere; eine andere Ansicht jedoch — Albertus M. d. 33. a. 26. neigt ihr offenbar zu; vgl. auch l. c. a. 25. 27. — hält zwar das *repudium* an sich für sündhaft, erklärt aber, daß dasselbe im Alten Testamente ohne Sünde geschah, weil auf Grund göttlicher Auktorität. In l. c. qc. 3. nimmt dann der Aquinate formell Stellung zur Frage, ob das *vinculum* durch die Entlassung gelöst wurde. Die Frage wird verneint oder bejaht, je nachdem man die erste oder zweite der in qc. 2. vorgetragenen Ansichten annehme. Petrus v. T. d. 33. q. 3. a. 1. folgt, was die Frage der Erlaubtheit anlangt, Bonaventura; in a. 2. vertritt er die Anschauung, daß der entlassenen Frau eine zweite Heirat nicht gestattet war.

³⁾ d. 33. a. 3. q. 2.

steht die Besprechung der Materialursache der Ehe, der Kontrahenten, im Zeichen des kanonischen Rechtes.

Die Ehe ist, wie aus der Schuldefinition sich ergibt, nur möglich unter dazu legitimen Personen. Jemand kann zur Eingehung einer Ehe omnino oder non omnino unfähig sein¹⁾. Das, was zum Abschluß unfähig macht, sind die Ehehindernisse. Von ihnen ist deswegen hier vorzüglich zu handeln.

Der Lehrer schickt eine kurze allgemeine Betrachtung, die nach Zahl und Einteilungsgrund der Eheimpedimente fragt, voraus.

Er gruppiert, wie herkömmlich²⁾, die trennenden Ehehindernisse nach den *causae* der Ehe³⁾. Ihre Zwölfzahl⁴⁾ faßt er in einen Schulvers⁵⁾. Von den *impedimenta impedientia* berührt er nur kurz das Hindernis der verbotenen Zeit. Ob während dieser Zeit nur die Solemnität der Ehe oder die Konsensgebung selbst verboten ist, läßt er unentschieden. Er referiert nur die mildere Ansicht der Dekretalglosse, des Goffredus (von Trani) und Raymundus einerseits und die strengere Auffassung des Hostiensis in seiner *Summa* andererseits⁶⁾. Jedenfalls ist die während dieser Zeit eingegangene Ehe weder *quoad vinculum* zu trennen, noch auch *quoad cohabitationem et torum* schlechthin, sondern höchstens *ad tempus in poenam*⁷⁾.

Das erste der von unserem Autor behandelten Ehehindernisse — *error* und *coactio* wurden bereits als Konsensmängel erörtert — ist die *impotentia coeundi*; er referiert das damals geltende Recht in traditioneller Auslegung⁸⁾.

¹⁾ d. 34. Vorbemerkungen; ähnlich Petrus v. T. d. 34. l. c.

²⁾ Vgl. z. B. Petrus v. T. d. 34. q. un. a. 1.

³⁾ d. 34. a. 1. q. 1.

⁴⁾ l. c. q. 2. Über die Zählung der 14 Ehehindernisse — 12 trennende und 2 aufschiebende — vgl. Freisen, a. a. O. S. 225 f.

⁵⁾ Ebenso Albertus M. d. 34. a. 2.; Bon. d. 34. a. 1. q. 2.; Thom. d. 34. q. 1. a. 1.; Petrus v. T. d. 34. a. 1.; Hugo v. Straßburg *Comp. theol. ver.* l. 6. c. 38.

⁶⁾ d. 32. a. 5. q. 1.

⁷⁾ l. c. q. 2. S. Freisen S. 643 ff.

⁸⁾ d. 34. a. 2. 3.; l. c. a. 3. q. 1. Richard berührt hier ad 2. auch die Ansicht einiger, wonach bei Greisen, falls die *frigidity* ratione *senectutis* derart wäre, daß sie weder durch künstliche noch natürliche Mittel behoben werden könnte, eine Ehe nicht mehr abgeschlossen werden könnte, weil eine Verpflichtung zu etwas Unmöglichem vorliegen würde. Vgl. Freisen S. 361 f.

Nach dem Vorgange des Magisters¹⁾ reiht unser Autor nun eine Darlegung über die Wirkung der Geistesgestörtheit für den Eheabschluß und die des Inzestes für die schon geschlossene oder noch zu schließende Ehe²⁾.

Das Hindernis des schon bestehenden Ehebandes erfährt keine besondere Abhandlung mehr; das Wesentliche ergibt sich aus dem, was Richard zu den *bona matrimonii* ausführte.

Eingehend werden indes das *divortium*, d. h. die Scheidung von Tisch und Bett, die Scheidungsgründe, die Entlassungspflicht des Mannes, die Entlassung auf eigene Auktorität hin und die Gleichstellung der Ehegatten in Scheidungssachen besprochen³⁾.

Eine Reihe von *casus circa illam materiam* schließt sich an⁴⁾. Eine Wiederverheiratung nach dem *divortium* ist ausgeschlossen⁵⁾; mit Thomas⁶⁾ bemerkt Richard jenen zum Troste, die ohne ihre Schuld per accidens zur Enthaltbarkeit verpflichtet seien, ohne daß sie jemals die Absicht hatten, so zu leben, daß dasselbe Schicksal jene träfe, deren Gattin an einer unheilbaren Krankheit leide, die sich nicht mit dem ehelichen Umgang vertrage⁷⁾. Eine Wiederaussöhnung der getrennten Ehegatten ist natürlich möglich⁸⁾.

An die Besprechung des durch den Ehebruch gerechtfertigten *divortium* schließt sich zwanglos eine Erörterung über das Ehehindernis, welches das jetzige Recht *impedimentum criminis* heißt⁹⁾. Der *adulter*, *qui machinatus est in mortem viri adulterae*, kann die Ehebrecherin nicht heiraten; hat er es doch getan, so sind beide zu trennen¹⁰⁾. Gibt ein Ehebrecher der ehebrecherischen Frau die Zusicherung (*fides*), sie zu heiraten, oder kontrahiert er mit ihr die Ehe, beides ohne zu wissen, daß jene Frau verheiratet ist, so kann

¹⁾ d. 34. c. 4. 5.

²⁾ d. 34. a. 4. q. 1. 2. Vgl. Freisen S. 356.

³⁾ d. 35. a. 1. q. 1.—4.

⁴⁾ l. c. a. 2. q. 1.—5.

⁵⁾ l. c. a. 3. q. 1.

⁶⁾ d. 35. q. 1. a. 5. ad 1.

⁷⁾ l. c. in fine.

⁸⁾ l. c. q. 2.

⁹⁾ Das *imp. criminis* entspringt der altkirchlichen Bußpraxis und hatte in der früheren Kanonistik einen weiteren Inhalt. Vgl. Freisen S. 561.

¹⁰⁾ d. 35. a. 3. q. 3.

er sie nach dem Tode ihres Mannes ehelichen. Trifft diese Voraussetzung nicht zu, so ist eine Ehe nicht möglich; eine etwa abgeschlossene müßte getrennt werden¹⁾.

Das zu dem in der mittelalterlichen Kanonistik weiteren Begriff des *impedimentum criminis* noch gehörende Ehehindernis des Inzestes berührt unser Lehrer, wie bemerkt, an anderer Stelle; der Gattenmord, aus dem gleichfalls ein Eheimpediment entsprang, wurde regelmäßig im Kommentar zur 37. Distinktion besprochen²⁾. Thomas und Petrus von Tarentaise³⁾ zählen gelegentlich die *crimina*, die für die Ehe hier in Frage kommen, auf.

Eingehende Darstellung erfährt der *error conditionis*, den unser Autor schon bei Erörterung der Konsensmängel berührte, auch hier in der 36. Distinktion nochmals. Die Ansicht, daß die *conditio*, die Sklaverei, positivrechtlich sei — Bonaventura⁴⁾ vertritt dies —, bekämpft unser Magister mit Berufung auf Aristoteles, der die Sklaverei als naturrechtlich auffaßt (1. Pol. c. 1.)⁵⁾. Traditionell erörtert unser Lehrer auch die zivilrechtlichen Folgen einer Ehe mit Sklaven. Die Kinder folgen in solchen Ehen dem Stande der Mutter; als Begründung gab man, besonders Petrus von Tarentaise⁶⁾, an, daß in den *conditiones passivae*, wie es eben Sklavenstand, freier Stand usw. seien, die Kinder der Mutter nachzuschlagen pflegen. Richard verwirft diese Begründung und schöpft nach dem Philosophen (Eth. 9. c. 8.) eine neue aus der natürlichen Stellung der Mutter zum Kinde⁷⁾.

Das folgende Hindernis der *puerilis aetas* wird in einer kurzen Quästion erledigt⁸⁾, dem *impedimentum ordinis* dagegen gehört die Hälfte einer Distinktion⁹⁾.

¹⁾ d. 35. a. 3. q. 3.

²⁾ d. 37. a. 2. q. 1. 2.

³⁾ In der *Expositio ad litteram* d. 37. zählen die beiden Lehrer diese *crimina* im Sinne der Kanonisten der Zeit auf.

⁴⁾ d. 36. a. 1. q. 1.

⁵⁾ d. 36. a. 4. q. 1.

⁶⁾ d. 36. a. 5. q. 2. Im übrigen stimmen Richard und Petrus sehr weitgehend in diesen Fragen überein. Vgl. Bon. d. 36. a. 1. q. 3.; Thom. d. 36. q. un. a. 4.

⁷⁾ d. 36. a. 5. q. 2.

⁸⁾ d. 36. a. 6. q. 1.

⁹⁾ d. 37. a. 1.

Es wird sowohl die Weihe als Ehehindernis wie die Ehe als Weihehindernis gewürdigt. Während bei Darstellung des Weihesakramentes von einer Verpflichtung des Ordinanden zur Enthaltsamkeit nur wegen des *annexum votum* die Rede war, besinnt sich hier der Meister auf seinen positiven Standpunkt und erklärt, daß der Ordo eh ehindernd wirke sowohl wegen des Statuts der Kirche wie wegen des mit dem Ordo verbundenen Gelübdes; daher ist der Ordinierte auch unfähig zur Ehe, wenn er gar nicht zur Enthaltsamkeit sich zu verpflichten intendierte; es genügt, daß er beim Weiheempfang im Gebrauche des freien Willens war. Als *ratio* für das kirchliche Statut bezeichnet unser Lehrer die Beziehung des Majoristen zu den Sakramenten und die praktische Rücksicht auf das Kirchenvermögen¹⁾.

Die Behandlung des Gelübdes als Ehehindernis gibt dem Doctor Gelegenheit, der Zeitsitte gemäß alle mit dem *votum* zusammenhängenden Fragen einer eingehenden, allseitigen Betrachtung zu unterziehen²⁾. Besonders einläßlich befaßt er sich auch damit, ob und inwieweit Religiösen Gelübde machen können³⁾. In der Begründung des Unterschiedes zwischen feierlichem und einfachem Gelübde hält sich der Meister an die traditionelle Ansicht, daß durch das einfache Gelübde das Versprechen gegeben wird, sich einer Sache zu enthalten, während durch das feierliche Gelübde auch auf das *dominium* über die Sache selbst verzichtet wird⁴⁾.

¹⁾ d. 37. a. 1. q. 1.; q. 2. bespricht er die Ehe als Ehehindernis, a. 2., wie schon erwähnt, das *uxoricidium*. Albertus M. d. 37. a. 1. leitet die Enthaltsamkeitspflicht ab a *rationali constitutione Ecclesiae*; nach Bon. d. 37. a. 1. q. 2. besteht sie, wenigstens für die Lateiner, *ratione statuti Ecclesiae* und *ratione voti*, für die Griechen nur *ratione statuti*; Petrus v. T. d. 37. q. 1. a. 1. folgt ihm in dieser Ansicht; Thom. d. 37. q. 1. a. 1. q. 1. macht ebenfalls den Unterschied zwischen Okzidentalern und Orientalen. Skotus Op. Ox. d. 37. n. 2. bekämpft diese Ansicht; nur *ex praecepto Ecclesiae* besteht allgemein die Pflicht der Enthaltsamkeit für den Majoristen.

²⁾ d. 38. a. 1.—9.

³⁾ l. c. a. 4. q. 1.—3. In q. 1. polemisiert er gegen die Begründung des hl. Thomas d. 38. q. 1. a. 1. q. 3. ad 3. dafür, daß ein Religiöser nur mit Erlaubnis seines Oberen ein Gelübde machen könne; er selbst gibt eine seiner milden Gesinnung entsprechende Begründung.

⁴⁾ d. 38. a. 7. q. 1.—3. Denselben Unterschied machen auch Albertus M. d. 38. a. 12.—15., Bon. d. 38. a. 2. q. 1.; Thom. d. 38. q. 1. a. 2.; S. th. II. q. 88. a. 7. und Petrus v. T. d. 38. q. 1. a. 4. 5. Skotus, der offenbar mehr gegen Richard polemisiert, macht Op. Ox. d. 38. q. un. n. 4 ss. nur einen Unter-

Das *impedimentum disparitatis cultus* und im Zusammenhange damit die Ehe von Ungläubigen und das jetzt sogenannte *Privilegium Paulinum* hatte schon die Frühscholastiker zu einläßlicheren Darlegungen veranlaßt¹⁾.

Im Gegensatz zu den anderen großen Meistern sucht Richard²⁾ eine positive Begründung unseres Eehindernisses³⁾.

Zwischen Ungläubigen, welche niemals die Taufe empfangen haben, ist ein *matrimonium legitimum* möglich, nicht ein *matrimonium ratum*; es ist ja ihre Ehe lösbar durch die Bekehrung eines Teiles zum Glauben. Ihre Ehe ist kein Sakrament, sondern in *foedus societatis humanae*⁴⁾. Doch entschuldigt ihre eheliche Verbindung den fleischlichen Beischlaf, nicht zwar complete, sondern nur incomplete, insofern die drei Ehegüter inkomplet in der Intention der Kontrahenten sind und keine Verdienstlichkeit der Ehe begründen⁵⁾.

Über die Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen im Neuen Testament gilt für die verschiedenen Zeitperioden ein verschiedenes Urteil. Im engsten Anschluß an Petrus von Tarentaise⁶⁾ unterscheidet unser Lehrer verschiedene Stadien der Kirchengeschichte, in denen mit zunehmender Aus-

schied mit Rücksicht auf die kirchliche Anordnung, nicht aber einen inneren Unterschied. Die Bemerkung der Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura Opera IV. Schol. p. 821 bezüglich Richards ist unzutreffend.

¹⁾ Vgl. *Sententie Anselmi* ed. Bliemetzrieder p. 137 s., Hugo v. St. Viktor *De sacr. chr. fid.* l. 2. p. 11. c. 13. (Migne, P. L. 176. 504 ss.), Walter v. Mortagne in: *Sum. Sent. tr.* 7. c. 8. 9. (Migne, l. c. 160 ss.), Abaelard *Sic et non* c. 125. (Migne, P. L. 178. 1546 ss.), die sog. „*Sententiae Abaelardi*“ c. 31. (Migne, l. c. 1747), Petrus Lomb. d. 39. c. 1. 2., Präpositinus *Summ. Clm* 6985 fol. 132 r. Wilhelm v. Auxerre erörtert die einschlägigen Fragen S. aur. fol. 290 b—291 c.

²⁾ d. 39. a. 1. q. 1.

³⁾ Eine allgemein gültige Rechtsgrundlage für dieses *Impediment* gab es nicht; vgl. Freisen S. 635 ff. Albertus M. d. 39. a. 1. gab als Grund hauptsächlich den Mangel der *ratio sacramenti* an, Bon. d. 39. a. 1. q. 1. den Mangel der *fides* und des *sacramentum*, Thom. d. 39. q. un. a. 1. auch noch den des *bonum proles* sc. *educandae ad cultum divinum*, ebenso Petrus v. T. d. 39. q. 1. a. 1. Den Mangel der beiden ersten Ehegüter bezeichnet Richard l. c. als ungenügende Begründung und auch der des Sakramentsgutes scheint ihm bloß im Rahmen der — vermeintlichen — positiven Rechtsbestimmung genügend.

⁴⁾ l. c. q. 2. Vgl. Bon. d. 39. a. 1. q. 2.; Petrus v. T. d. 39. q. 1. a. 2.; Thom. d. 39. a. 2.

⁵⁾ l. c. q. 3. Vgl. ähnlich Petrus v. T. d. 39. q. 1. a. 3.; Thom. d. 39. a. 2. ad 5. 1.; Bon. d. 39. a. 1. q. 3.

⁶⁾ d. 39. q. 2. a. 1. Vgl. Bon. d. 39. dub. 2.

breitung der Kirche und stets leichter werdender Erkennbarkeit der christlichen Wahrheit eine wachsende Strenge des kirchlichen Gesetzes Platz greift¹⁾).

Der gläubig gewordene Ehe teil kann jetzt erst dann eine neue Ehe eingehen, wenn der ungläubig gebliebene Teil entweder überhaupt nicht mehr mit ihm zusammenwohnen will oder wenn er dies nur will cum contumelia creatoris. oder wenn er es zwar will sine blasphemia fidei christianae, nicht aber ohne Ärgernis des gläubigen Gatten, indem er denselben zum Unglauben zu verführen sucht. In diesen drei Fällen ist die Ehe gelöst; der Eingehung einer neuen Ehe steht nichts im Wege; eine eigene kirchliche Entscheidung ist nicht nötig²⁾).

Aus dem Gesagten ist auch klar, daß durch die bloße Tatsache, daß ein Ehe teil gläubig wird, die Ehe noch nicht gelöst ist; durch die Bekehrung ist vorläufig nur die Disposition zu einer eventuellen Auflösung der Ehe gegeben³⁾).

Wann nun wird, falls einer der genannten drei Fälle vorliegt, das Eheband gelöst? Gegen Thomas⁴⁾ vertritt unser Meister die Auffassung, daß dies nicht erst dann geschieht, wenn der bekehrte Ehegatte eine neue Ehe eingeht, sondern schon vorher. Falls jedoch nach der Trennung der ersten Ehe, aber noch vor Eingehung der neuen Ehe, seitens des gläubig gewordenen Ehe teiles sich auch der bisher noch ungläubige Ehe teil bekehren sollte, kann der zuerst gläubig Gewordene eine neue Ehe zu Lebzeiten des zweiten Ehe teiles nicht eingehen, nicht zwar deswegen, weil etwa das gelöste Eheband wiederhergestellt würde, wie einige meinen, sondern deswegen, weil eine Art Hindernis entsteht, wodurch

¹⁾ d. 39. a. 2. q. 1.

²⁾ d. 39. a. 2. q. 2. Diese drei Fälle zählt auch Petrus v. T. d. 39. q. 2. a. 2. auf, ebenso Bon. d. 39. a. 2. q. 1. Vgl. auch Thom. d. 39. q. un. a. 4.

³⁾ l. c.

⁴⁾ d. 39. a. 5. ad 1. 2. Petrus v. T. d. 39. q. 2. a. 3 teilt die Anschauung des hl. Thomas. Hingegen vertritt Bonaventura die Richardsche Auffassung d. 39. a. 2. q. 2. Es war freilich inkonsequent von Bonaventura, wenn er dabei die ungläubig gebliebene Frau secundum veritatem Sacramenti so lange für gebunden erachtete, als der gläubige Mann die Möglichkeit hatte, zu ihr zurückzukehren, d. h. so lange er nicht eine neue Ehe abgeschlossen; das Eheband kann nicht einseitig bestehen.

es dem ersten Ehe teil unmöglich gemacht wird, eine neue Ehe einzugehen¹⁾).

Die Antwort auf die Frage, wann die Ehe des gläubig gewordenen Ehe teiles getrennt sei, beeinflußt naturgemäß auch die, ob und wann der ungläubig gebliebene Ehe teil eine neue Ehe eingehen könne.

Es gab in der Sache, wie uns Richard²⁾ berichtet, zwei Meinungen; nach der einen konnte der ungläubig gebliebene Teil eine Ehe eingehen, sobald der gläubig gewordene seinerseits eine neue Ehe abgeschlossen. Andere hingegen — und diese Auffassung war die traditionelle³⁾ — behaupteten, er könne überhaupt keine Ehe eingehen, so lange er ungläubig bleibe, nicht deswegen allerdings, weil etwa das Eheband quantum ad essentiam nicht gelöst wäre, sondern nur deshalb, weil es zu seiner Stra fe nicht gelöst werde quantum ad effectum.

Wie so oft, läßt Richard seine Parteinahme unentschieden; doch deutet er an, daß er mehr der ersten, der fortschrittlicheren Auffassung zuneigt, wenn er bemerkt, soweit er wisse, hindere den ungläubig gebliebenen Teil kein göttliches Gesetz, eine neue Ehe abzuschließen, Kirchengesetze kämen aber für ihn ohnehin nicht in Betracht⁴⁾.

In der 40. Distinktion wird das Ehehindernis der leiblichen Verwandtschaft durchbesprochen. Wie Thomas und Petrus von Tarentaise greift auch Richard öfters auf den Stagiriten zurück für einzelne Darlegungen, z. B. um die Widernatur einer Verbindung zwischen Mutter und Sohn zu

¹⁾ d. 39. a. 2. q. 2.

²⁾ l. c. q. 3

³⁾ Präpositinus schon schreibt in seiner Summa Clm 6985 fol. 132 v, nachdem er zuerst eine Ansicht zurückgewiesen, welche auch dem später bekehrten, früher ungläubigen Ehe teil das Recht auf Wiederverheiratung abgesprochen hatte: Nobis autem videtur, quod non sit (sc. infidelis remanens) ligatus matrimonio et tamen mortaliter peccat, si contrahat matrimonium propter enormitatem delicti. Sed si convertatur ad fidem, delicti enormitas tolletur. Bon. d. 39. a. 1. q. 2., der den ungläubig gebliebenen Ehe teil bis zur Wiederverheiratung des gläubigen für gebunden hält secundum veritatem sacramenti, verwehrt ihm auch später die Ehe, freilich nur mehr in poenam peccati; auch Thom. d. 39. a. 5. ad 3. und Petrus v. T. d. 39. q. 2. a. 3. vertreten die an zweiter Stelle wiedergegebene Ansicht.

⁴⁾ l. c. in corpore.

zeigen¹⁾. Die kirchenrechtlichen Darlegungen sind klar und verständlich und erinnern vielfach an die Ausführungen der zwei genannten Dominikaner.

Die Erörterungen über das Ehehindernis der Affinität (d. 41.) weichen nicht vom Hergebrachten ab. Auf das Problem, ob manche Grade der Schwägerschaft Ehehindernisse naturrechtlicher Art seien, geht er zwar mehrfach ein, ohne indes einzelne Grade als solche Impedimente namhaft zu machen. Auf Grund göttlichen Rechtes ist eh ehindernd die Affinität zwischen dem filius und der uxor patris, zwischen dem nepos und der uxor patru²⁾.

Die letzte, mit der Sakramentenlehre sich befassende Distinktion (d. 42.) behandelt das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft; zugezogen wird diese Verwandtschaft durch den catechismus, die Taufe und die Firmung; aber nur die letzten beiden Verhältnisse lassen ein so inniges und festes Band entstehen, daß eine Ehe gegen dasselbe nicht zustandekommen und bestehen kann³⁾. Eine Besprechung der cognatio legalis gliedert sich der Darstellung der cognatio spiritualis an⁴⁾.

Es ist selbstverständlich, daß unser Meister auch die sonstigen Bestandteile des Eherechtes wie Verlöbniß⁵⁾, zweite Ehe⁶⁾ usf. in seine Ausführungen einbezieht.

Wenn wir ein zusammenfassendes Urteil über die kanonistischen Kenntnisse unseres Magisters fällen wollen, so dürfte es dahin lauten, daß er an inhaltlichen Kenntnissen den übrigen großen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts nicht nachsteht, daß er sie aber, was die juristische Betrach-

¹⁾ d. 40. a. 3. q. 2. Vgl. Aristoteles, Hist. animal. IX. c. 37.; Richard gibt die bekannten Märchen wieder, wie er überhaupt gerne seltsame Dinge in die Erörterung einbezieht; vgl. d. 44. a. 2. q. 7.; Quodlib. III. q. 11. 12. Thom. d. 40. a. 2. ad 3. deutet die Berichte des Stagiriten bloß an.

²⁾ d. 41. a. 2. q. 1. Skotus Op. Ox. q. un. n. 4. anerkennt nur positiv menschlich-rechtliche Ehehindernisse der Affinität.

³⁾ d. 42. a. 1. q. 2. Vgl. besonders Petrus v. T. d. 42. q. 1. a. 2., der ebenfalls den catechismus als eh ehindernd abschwächt; Bon. d. 42. a. 1. q. 1.; Thom. d. 42. q. 1. a. 2.

⁴⁾ Zum Ganzen vgl. D. Lindner, Die gesetzliche Verwandtschaft als Ehehindernis im abendländischen Kirchenrecht des Mittelalters, Paderborn 1920, wo mehrfach auf die Erörterung Richards d. 42. a. 2. Bezug genommen ist.

⁵⁾ d. 17. a. 3. q. 1.—4.; d. 36. a. 1. q. 1.; a. 6. q. 2.

⁶⁾ d. 4. q. 2. a. 3.

tungsweise des Materials anlangt, vielfach übertrifft; einzelne Probleme haben uns dies zur Genüge erkennen lassen.

Schluß

Zusammenfassung und Ergebnisse

Wie oft schon im Laufe der Einzeluntersuchung bemerkt wurde, bedeutet die Sakramentenlehre Richards von Media-villa ein stetes Anknüpfen und oftmaliges, wenn auch nur stellen- und schrittweises Fortführen der so fruchtbaren Spekulation des dreizehnten Jahrhunderts über die Gnadenmittel der Kirche.

Als einheitlicher Zug, der gerade für die mehr eigenartigen Lehren des Meisters die Erklärung bietet, erscheint eine starke Betonung des göttlichen Willens, des primärkausalen Faktors im Organismus der Sakramente.

In der allgemeinen Sakramentenlehre muß die milde Ablehnung der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente nicht nur in bezug auf die Gnade selbst, sondern auch mit Bezug auf jede Disposition dazu unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden; Gottes Wirkkraft tritt dafür um so mehr in den Vordergrund. Es ist in diesem Zusammenhange immerhin beachtenswert, daß der Terminus von einer Effizienz der Sakramente *ex opere operato* bei Richard sorgfältig vermieden ist.

Das göttliche Willensdekret, auf Grund dessen der Herr die Zusammenordnung der sakramentalen Zeichen, die „Materie“ des Sakramentes, mit seiner Wirkkraft begleitet, die *ordinatio ad sanctificandum* wird zur sakramentalen „Form“. Doch ist bei dieser Auffassung von Materie und Form des Sakramentes nicht zu übersehen, daß in ihr die auch sonst zu beobachtende Tendenz Richards parallel läuft, philosophische Termini und Axiome strenger auch in theologischen Materien anzuwenden.

In der Lehre vom sakramentalen Charakter äußert sich die Hervorkehrung göttlicher Kausalität darin, daß der Charakter und seine Zwecke bzw. Wirkungen nur in einen „moralischen“ Zusammenhang gebracht werden. Ähnliches

gilt übrigens vom Taufexorzismus, dem Gottes Kraft exoterisch assistiert. Bemerkenswert ist, daß unser Lehrer an der Absolutheit des Charakters eigentlich nur auf Grund der auctoritates festhält und daß er in der Frage, welcher Kategorie der Qualität er den sakramentalen Charakter einreihen und was er als sein Subjekt betrachten soll, durchaus schwankend ist.

Die „virtuelle“ Intention des Spenders erfährt bei Richard, der selbst offenbar von Thomas angeregt ist, eine eingehendere Untersuchung und Erklärung. Der Ausdruck *virtutis intentio* selbst begegnet uns indes, soweit bekannt, erstmalig bei Skotus, der auf Richard zurückgreift.

In der Tauflehre Richards verdient einige Aufmerksamkeit die rechtliche Betrachtung der Taufverpflichtung und die Einführung und Entscheidung praktischer Fälle. Es sei besonders hingewiesen auf die Erörterung der Wasser- und Bluttaufe in *utero matris*. Die Lehre von der Firmung bietet kaum fortschreitende Gedanken.

Von Interesse ist der Traktat über das Altarssakrament. Richard führt die fortschrittlichere Spekulation der Dominikaner, des hl. Thomas und des Petrus von Tarentaise, in die Franziskanerschule ein; es gilt dies besonders von der Durchführung des Transsubstantiationsbegriffes und von der lebendigen Einstellung der Eucharistie in die Bedürfnisse des übernatürlichen Lebens der Seele. In diesen Punkten, was die Verwertung der Philosophie für die Behandlung dieses Stoffes und die Betonung der inneren Notwendigkeit der hl. Kommunion angeht, schreitet Richard über seinen Ordenslehrer, den hl. Bonaventura, hinaus. Überhaupt zeigt gerade die Eucharistielehre den Scharfsinn und terminologische Klarheit des Meisters in schönstem Lichte; wir erinnern an seine Erörterungen über die Bedeutung des *hoc* in der Konsekrationsformel, über den Zeitpunkt der Transsubstantiation, über die Korruptionsmöglichkeit der sakramentalen Gestalten usw. Daneben sucht Richard die Spekulation noch höher zu treiben durch Behandlung einer Reihe von Verwandlungs- bzw. Gegenwartsmöglichkeiten des sakramentalen Christus. In diesen Fragen kommt wieder

der schon gekennzeichnete Zug zur Geltung, der Kausalität Gottes ein weites Feld zu sichern.

Von hoher Bedeutung ist die Bußlehre unseres Franziskaners. Die sakramentale Kausalität führt hier Richard noch entschiedener durch als Thomas und Petrus von Tarentaise; freilich ist dabei nicht zu vergessen, daß ihm dies bei seiner Auffassung von der Wirkungsweise des Sakramentes weniger Schwierigkeiten bereitet. Richard unterstellt der priesterlichen Schlüsselgewalt nicht nur, wie Alexander von Hales und Bonaventura oder auch noch Albertus M., die Sündenstrafe, sondern mit Thomas und Petrus von Tarentaise auch die Sündenschuld.

Dabei hebt er den von Albert dem Großen inaugurierten Gedanken, daß die vor dem Empfang des Bußsakramentes und die im Bußsakrament geschehende Wirkung in gleichem Maße sakramentaler Effekt ist, stark hervor im Anschlusse an Thomas und Petrus von Tarentaise. Er macht aber einen klaren Unterschied bei der Vorbereitung, die er für diese beiden Modi sakramentalen Sündenerlasses verlangt; während für die aktuell sakramentale Anwendung der Schlüssel im Bußgericht eine attritio ohne nähere Gradangabe gefordert ist und genügt, ist zur vorsakramentalen Sündennachlassung eine dynamisch-psychologisch gesteigerte Attrition notwendig, die sachlich mit einer noch nicht formierten contritio zusammenfällt. Noch Thomas spricht bei der Vorbereitung für die Absolution des Priesters fast nur von einer „contritio“ des Pönitenten, wenn er ja gleich sachlich die gleiche Auffassung wie der später schreibende Franziskaner hat.

Das Verhältnis zwischen informer attritio des Pönitenten und sakramentaler Absolution des Priesters faßt Richard, indem er von ihm gerne gebrauchte philosophische Ausdrücke verwendet, so, daß er erklärt, es werde durch die Absolution des Priesters die Attrition des Pönitenten „formiert“. Dieses Formieren versteht der Meister nicht dynamisch in dem Sinne, daß durch die Absolution die Attrition auf eine solche Höhe gehoben wird, daß der Pönitent nunmehr der Gnadeneingießung *de congruo* würdig ist, sondern

in dem Sinne, wie die naturphilosophische Formierung gedacht ist. Durch diese Terminologie hat Richard ohne Zweifel auch für die begriffliche Fassung des genannten Verhältnisses eine nicht unpassende Lösung gefunden.

Die Scheidung der attritio und contritio gibt unser Lehrer nach den traditionellen Kriterien; doch ist nicht zu leugnen, daß einige Stellen seines Kommentars die uns geläufige Unterscheidung nach dem Motiv der Reue anbahnen.

Bei der Darlegung des Sakramentes der letzten Ölung verdient die klare Formulierung des Wiederholungsfalles dieses Gnadenzeichens Aufmerksamkeit.

In der Lehre vom Weihesakrament, die starke Beeinflussung von Thomas und Petrus von Tarentaise her aufweist, kommen gelegentlich in stärkerem Maße noch fröhscholastische Anschauungen zum Ausdruck in der Frage, ob ein degradierte Bischof seine Würde verliere. Doch folgt der Meister schließlich der Tradition, die diese Frage verneint. Auffallenderweise lehnt er in einem Punkte die fortschrittlichere Auffassung des Petrus von Tarentaise ab, nämlich die Meinung, daß Diakonat und Presbyterat durch Handauflegung übertragen würden.

In der Lehre vom Sakramente der Ehe berührt wohlthuend die allseitige Betrachtungsweise, die naturrechtliche und kanonistische wie dogmatische Gesichtspunkte erfaßt. Bemerkenswert ist neben der scharfen rechtlichen Auffassung mancher Punkte dies, daß Richard mit auffallendem Nachdruck, angeregt durch Petrus von Tarentaise, betont, daß die im Konsens der Ehekontrahenten gegebene Übertragung des Rechtes auf den eigenen Leib nur unter der Voraussetzung göttlicher Einsetzung und Autorisierung gestattet sei. Wir erkennen in dieser Bemerkung unschwer den schon öfter angedeuteten Zug in der Lehre Richards; vielleicht dürfen wir ihn auch darin sehen, daß Richard, absolut gesprochen, die Mehrweiberei auch im Neuen Testament für vereinbar hält mit der Gnadenwirksamkeit der Ehe, also mit dem, was das Eigentümliche des neutestamentlichen Sakramentes ausmacht. Die Anordnung, der Wille Gottes, ist eben für den Meister das Ausschlaggebende.

In zwei Punkten, in der scharfsinnigen Begriffskunst und in dem stärkeren Akzente, den unser Lehrer auf die göttliche Kausalität legt, werden wir leise an spätere Entwicklungen gemahnt, wie sie im Skotismus und Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck kommen.

PERSONENREGISTER

- Abaelard 18, 196, 205, 244 f., 250, 257, 265, 288 f., 326, 334, 336, 365, 397, 406
- Abraham 397
- Adam K. 151, 208, 210, 251, 255, 261, 264 f., 326
- Adelard von Bath 20
- Aegidius von Rom 32 f.
- Agar 397, 399
- d'Ailly (Petrus de Alliaco) 39, 66, 116, 124, 185
- Alanus ab Insulis 20, 97, 275, 336, 396
- Albertus Magnus 18, 29 f., 38 f., 40, 43, 50, 57, 59, 66 f., 69 f., 73, 75, 82 ff., 92, 96, 99 f., 103 ff., 108, 110, 113, 116, 119 f., 123, 130, 133, 135, 137, 139, 143, 145 f., 148 f., 153, 155 ff., 163 ff., 168 f., 171, 174, 179, 182 f., 187, 193, 195 f., 205 f., 209, 211, 214 ff., 221, 224, 226 ff., 234, 240 ff., 253 ff., 263 f., 267, 269 ff., 276 f., 279 f., 284, 287, 289, 291 f., 295, 299, 303, 319, 323, 325, 327, 329, 333 ff., 341 ff., 347 ff., 352 ff., 362 f., 366, 369, 372 ff., 379, 383, 388, 393 ff., 398 ff., 405 f., 412
- Alcher von Clairvaux 20, 81
- Alexander III. 110
- Alexander von Hales 21, 29, 32 f., 38 f., 45 f., 55, 57, 59 ff., 63, 70, 73, 76 f., 82 f., 85, 96 f., 99 f., 105, 107 f., 111, 114, 119, 123, 128, 130, 132, 135, 137, 143, 146, 148 f., 153, 156 f., 159 ff., 163 f., 168 f., 171, 174, 179, 182 f., 185, 189 ff., 195, 197 ff., 200, 205 f., 210 ff., 216 ff., 220 f., 224 ff., 228, 233 f., 240 f., 243 ff., 247 f., 251 ff., 254, 259, 261 ff., 267, 269 ff., 274, 276, 279, 281 f., 284, 286 ff., 291 ff., 295, 297 ff., 311, 313, 318 ff., 321, 323, 325, 328 f., 331, 333, 351, 359, 361 369, 396, 398, 401, 412
- Alfarabi 18, 197
- Algazel 18, 24 f.
- Alkuin 104
- Allix P. 206
- Amalar von Metz 133, 234
- Ambrosius 17, 106, 165, 262 f.
- Angelus de Clarino 4
- Anselm von Canterbury 19 f., 22, 28, 152, 193, 243, 248, 257, 265
- Anselm von Laon 21, 246, 365, 369 f., 373, 375, 387, 393, 397, 399, 406
- Apulejus (Pseudo-) 14
- Aristoteles 15 ff., 22, 98, 154, 160, 167, 187, 206, 252 f., 321, 357, 365, 368, 388, 391, 398, 404, 409
- Arlotto 4
- Asclepius 14
- Astesanus 5, 131, 236, 311, 313, 333, 337 f., 364
- Augustinus 14 ff., 33, 35, 39, 41, 47, 51, 54, 56 f., 66, 73, 78, 81 f., 101, 125, 151, 208, 210, 213, 238 f., 251, 254 f., 261 f., 264 f., 280, 326, 330, 358, 361, 368, 372, 387, 391 ff., 399 — (Pseudo-) 244, 251, 265
- Aureoli Petrus 36
- Avempace 18
- Averroës 18 f., 174
- Avicenna 18 f., 23 ff., 69, 81, 396
- Bach J. 59
- Baeumker Cl. 15, 17 f., 197, 202
- Baleus 11
- Bardenhewer O. 15, 195
- Bartholomaeus Albizzi a Pisis 6, 36
- Bartmann B. 147
- Bellarmin 1, 185

- Benedict XIV. 207
 Berengar v. Tours 164, 193, 206
 Bernardinus Busti 10
 Bernardus v. Clairvaux 20, 54, 99,
 245, 257, 265
 Biel Gabriel 124
 Bierbaum M. 10
 Blimetzrieder 365, 369 f., 373, 375,
 387, 393, 397, 399, 406
 Boeckl K. 228
 Boëthius 14, 17, 22
 Bonagratia 3
 Bonaventura 18, 21, 23, 26 f., 29 ff.,
 35, 38 f., 42, 44 f., 53, 55, 57, 59,
 63, 67 ff., 73 ff., 82 f., 85 ff., 92,
 95 ff., 100, 103 ff., 107 f., 110 f.,
 113 f., 116, 119 f., 123 f., 126 ff.,
 133 f., 137, 141, 143 ff., 148, 151,
 153 ff., 158 f., 162 f., 165 f., 168 f.,
 171, 174, 176 f., 179, 182 f., 186 f.,
 189 ff., 193, 195 ff., 202, 204, 206,
 211 ff., 220 f., 223 f., 227, 230, 235,
 240 ff., 250, 252 ff., 259, 261 ff.,
 267, 269, 271 f., 279 f., 282, 285 ff.,
 291 ff., 297, 299, 301 ff., 311, 315,
 318 ff., 323 ff., 327 ff., 333 ff.,
 340 f., 343 f., 346 ff., 352 ff., 361 f.,
 365 f., 369, 371 ff., 376, 379 ff.,
 387 ff., 392 ff., 398 f., 401 f., 404 ff.,
 411 f.
 Bonifatius 108
 Bonifatius II. (Papst) 353
 Brommer F. 76 ff., 80 f., 83 ff., 352
 Brust K. 10
 Buchberger M. 237, 326
 Burton E. 2
 Caesarius v. Heisterbach 215, 257,
 265, 328
 Cassiodorus 17
 Cave (Guil.) 1
 Chevalier U. 4
 Cicero 16, 22
 Corblet 102
 Costa ben Luca 18
 Cyprian 151, 154
 Cyrill 101
 Daniels 8, 28
 Daunou A. 2
 Dempsterus Th. 1, 3
 Denifle H. 163, 255, 298, 365
 Denifle-Chatelain 9, 11, 23, 32, 52,
 93, 167, 194, 391 f.
 Denifle-Ehrle 2
 Denzinger-Bannwart 342, 347
 Dietrich v. Freiberg 194
 Dionysius Areopagita 14, 17, 76, 81,
 239
 Dionysius Cartusianus 26, 34, 111,
 131, 167, 253, 400
 Dionysius (Papst) 17
 Dirksen H. E. 238
 Dölger Fr. 135
 Dominikus Gundissalinus 18
 Donatus (Grammatiker) 16, 161
 Du Boulay (Buleus) 1
 Duhem P. 25
 Duns Scotus 5, 27, 29, 32 ff., 36, 39,
 48 f., 54, 57, 65 ff., 71 f., 78, 80, 82,
 84, 87 f., 107, 111, 115, 122 ff.,
 132, 141, 162, 164 f., 168 f., 171 f.,
 179, 184 f., 187 ff., 191, 194, 198,
 204, 207, 214, 220, 227, 239, 244,
 249, 253, 255 f., 261, 271, 273, 279,
 284, 291, 293, 296, 298, 302, 310,
 312 f., 320, 322, 342 ff., 348, 351 f.,
 354, 356 f., 360, 366, 374 f., 378 f.,
 384 ff., 405, 409
 Durandus Wilh. 105, 107, 231, 386,
 394
 Eadmerus monachus 20
 Eck Joh. 34
 Ehrle Fr. 2 ff., 8, 13, 32, 35, 298
 Ernst J. 206
 Euklides 16
 Eulalius 353
 Fabricius-Mansi 1
 Felder H. 21
 F'eret P. 2
 Franz A. 90, 230, 234
 Franz v. Assisi 32, 36
 Franziskus Mayronis 32, 35

Freisen J. 366, 384 f., 387 f., 402 f., 406
 Friedberg E. 353
 Gandulphus de Bologna 304, 358
 Gennadius 17
 Genovefa (hl.) 347
 Gerhard von Cambrai 280
 Geyer B. 255, 266, 342
 Ghellinck, J. de, 163, 304
 Gietl 102, 104, 115, 132, 193, 205, 345, 365
 Gilbert de la Porrée 20
 Gillmann Fr. 59, 70, 74, 90, 92, 107, 109 f., 113, 135 f., 147, 163 f., 275, 304, 333, 342, 345, 349, 354, 357, 389
 Godefried Babio 288
 Godefridus (Abt v. Weingarten) 244, 268
 Godefroy L. 342
 Goffred v. Trani 22, 397, 402
 Göller E. 334
 Gottfried v. Fontaines 32
 — v. Vendôme 266
 Göttler J. 66, 119, 237 f., 244, 252, 259, 268, 271, 273, 277, 283, 303, 324, 327 ff., 331, 333
 Götz S. 21
 Götzmann W. 230
 Grabmann M. 8, 14 ff., 18 ff., 23 f., 30, 53, 58 f., 151, 164, 210, 236, 365
 Grammer 5
 Gratian 290, 351, 358
 Gregor d. Gr. 17, 22, 45, 91, 135, 137, 272, 353, 393
 Gregor IX. (Papst) 21, 110
 Greving J. 34
 Gromer G. 295 f.
 Guido v. Baysio 164
 — de Monte Rocherii 33
 — v. Orchelles 21
 Guilmund v. Aversa 193, 199
 Hahn G. L. 38 ff., 44, 61, 75, 90, 124, 375
 Hain L. 7

Harnack A. 60, 284, 323
 Hauréau B. 2, 9, 27
 Hefele J. 280
 Heim K. 28
 Heinrich v. Gent 13, 32 f., 57, 66, 175, 183, 191, 238, 253, 297 f., 304, 306 f., 328, 333 f., 337
 Heinrich v. Merseburg 36
 Henrico Henriquez 34
 Henricus Willotus 1
 Hergenröther-Kirsch 364, 369
 Hermas 262
 Hertling, G. v., 24
 Hieronymus 17
 Hilarius v. Poitiers 17
 Hippocrates 16
 Höver H. 202
 Hoffmann J. 216
 Holzapfel H. 1
 Hostiensis (Heinrich v. Segusia) 21, 402
 Hugo v. St. Cher 78
 — v. Straßburg 31, 57, 60, 62, 85 f., 88, 99, 102, 105, 133, 156, 214, 267, 279, 289, 292 f., 299, 303 f., 308 f., 315, 341, 346, 348, 352 f., 355 ff., 363, 365, 376, 402
 — v. St. Victor 18, 20, 38, 40 ff., 59, 61, 66, 91, 97, 99, 101, 133, 142 f., 147 f., 164, 169, 171, 179, 185 f., 205, 210 f., 222, 228, 234, 240 f., 244, 248, 251, 255, 257, 262, 266, 268, 272, 274, 280, 289, 296, 326, 342 f., 345, 349, 352 f., 365, 369 f., 373, 393, 397, 399, 406
 Huguccio 53, 74, 107, 136, 304
 Hunzinger A. W. 256 f.
 Hurter H. 2
 Ignatius v. Ant. 100
 Innocenz III. 74, 125, 133, 143, 146 ff., 152, 157, 163, 182, 200, 205 f., 210, 227, 231 f., 234, 275, 355
 Isidor v. Sevilla 17
 Isaak Israeli 19

- Jakobus (Apostel) 290, 342 f., 345 f., 351
 Jakobus de Marchia 35
 Jakob de Trisancto 32
 Jakob v. Viterbo 32
 Jansen Fr. 27, 193
 Jeiler J. 2, 5, 9
 Johann(es) à S. Antonio 1
 — Baconis 34
 — Baleus 1
 — Chrysostomus 18
 — Damascenus 17, 76, 98, 113, 137
 — v. Erfurt 36
 — Faventius 244
 — Leland 1
 — Morinus 248 f., 259, 262 f., 268, 274, 276 f., 279, 282 ff., 287, 304, 318, 325, 326
 — Murro 4
 — v. Orta 2, 4
 — de Persora 26
 — Picard 1
 — Quidort v. Paris 164, 206, 236
 — v. Ragusa (Ragusinus) 34, 227
 — Teutonicus 266
 — Trithemius 1, 6
 — Vitalis 10
 Joseph (hl.) 383 f.
 Karl v. Anjou 4 f.
 Kattum Fr. X. 143, 147, 157, 163, 186, 192, 215, 220, 223, 230
 Kern J. 342
 Kingsford 2
 Königer A. 35, 257, 265, 270, 272, 289, 362
 Kraus Fr. X. 106
 Krebs E. 194
 Kurtscheid B. 36, 309, 311 ff., 316
 Lanfrancus 214
 Lecoy de la Marche 10
 Lefèvre G. 365, 369, 387, 397, 401
 Lehmann P. 10
 Lemmens H. 1
 Leo IX. (Papst) 153
 Leo Accidanus 153
 Lindner D. 409
 Little A. G. 2
 Ludwig v. Toulouse 2, 4 f.
 Mansi 34 f., 153
 Maria (hl.) 382 ff.
 Marianus 6 f., 9, 11, 36
 Martianus Capella 16
 Martigné, P. de, 1, 5
 Martin IV. 9, 12, 298
 Matthäus v. Aquasparta 23
 Matthäus v. Krakau 216
 Mausbach J. 257, 259, 271, 277, 279, 282, 387, 393
 Maximus v. Turin 17
 Meister A. 215
 Michael Cerularius 153
 Michael Palaeologus 342
 Michalski C. 28
 Minges P. 28, 162, 184, 271, 284
 Morgott Fr. 70 f.
 Moses Maimonides (Rabi Moses) 19, 47
 Müller K. 245, 249, 251, 270, 295, 318, 328
 Nicolaus I. (Papst) 109, 125
 — v. Amiens 20
 — v. Gorham 32
 — v. Lyra 227
 — v. Occam 26
 Nostiz-Rieneck, R. v., 368
 Ockham W. 39, 167, 185, 194, 398
 Odo v. Cambray 147
 — v. Ourscamp 243
 Olivi Petr. Joh. 3 f., 11, 23, 26 f.
 Omnebene 104, 196, 205
 Origenes 17
 Ottingen, Alex. v., 284
 Papias 21
 Parkinson A. 1
 Paschasius Radbertus 206
 Paucapalea 244
 Paulus (Ap.) 361, 372
 — C. 10, 298

— N. 333 ff., 339, 341
 Peckham John 33
 Pelster Fr. 9, 30, 34, 270
 Petrus v. Alvernia 32
 — Comestor 147
 — Cantor 147, 164, 265, 289
 — Petrus Lombardus 29 ff., 46, 69,
 96 f., 100, 109, 151, 164, 206, 224,
 245 f., 248, 251, 255, 263, 265, 268,
 280 f., 304, 326, 328, 342 f., 345,
 349, 352, 365 f., 370, 373, 376,
 387, 393 ff., 397, 401, 403, 406
 — (Magister) 389
 — de Palude 124, 227
 — v. Poitiers 158, 193, 240, 287,
 328, 342, 365, 370, 373, 393, 401
 — de Tarentasia (Innocenz V.) 21,
 26, 29 ff., 33, 35, 39 f., 42, 44 f.,
 47 ff., 52, 56, 58 ff., 67, 69 ff., 74 ff.,
 79 f., 82, 85 ff., 90 ff., passim.
 — de Trabibus 27
 Pitra 243
 Pitseus 1, 3, 7, 11
 Plato 14
 Porphyrius 16
 Portalié E. 25
 Praepositinus (v. Cremona) 20, 70,
 91 f., 205, 240, 287, 295, 326, 342,
 345, 349 f., 358, 365 f., 378, 389,
 406, 408
 Priscianus 16
 Ptolemaeus 16

 Quétif-Echard 10
 Le Quien 153

 Rauschen G. 216, 251, 264
 Raymund v. Pennaforte 22, 274,
 304, 311, 336, 339, 402
 Reinhold G. 185
 Renz Fr. 230, 234
 Richard v. Fitsacre 227
 — v. St. Victor 11, 20, 160, 245,
 289, 326, 328 f.
 Rigaldus v. Reims 6
 Ritter 3

Robert v. Corceon (Courçon) 289
 — Holkot 124
 — Pulleyn (Pullus) 244, 256, 328
 — Paululus 342 f., 345
 Roger Bacon 202
 — v. Marston 8, 26, 28
 Roland (Magister) 99, 102, 104, 115,
 132, 196, 205, 328, 345, 349, 358,
 365
 Rütten W. 55, 238, 258 f., 268,
 274 ff., 281, 283 f.
 Rufinus 244, 266
 Ruysen Th. 2

 Saltet L. 351, 358 f.
 Sbaralea 2, 5 ff., 10 f., 33 f.
 Schätzler, C. v., 53 ff., 58 f., 63, 65,
 279
 Schanz P. 41, 61, 66, 74, 78, 90 ff.,
 112, 245, 251
 Scheeben J. 27, 378
 Schmalzl P. 41, 45 ff., 49, 51
 Schmoll P. 237, 240, 244 ff., 248 f.,
 251, 257, 259, 265 ff., 272, 275 f.,
 288 f., 295, 326, 329
 Schnitzer J. 164, 206
 Schütz L. 184
 Schulte, Fr. v., 21 f.
 Schultes R. 277
 Sdralek 10
 Seeberg R. 27, 65, 78, 165, 239, 243,
 254, 257, 271, 284, 374
 Seppelt Fr. X. 10
 Servas sanctus 23, 53, 180, 183, 194
 Sextus 394
 Siger v. Brabant 19, 194
 Silvester glossator 136
 Simon v. Bisiniano 304
 — Sae. Caeciliae (päpstl. Legat) 22
 — (Magister) 266
 Singer 266
 Sixtus Senensis 2 f.
 Sommerlad Th. 216
 Spettmann H. 1
 Splava-Neymann 201
 Steinschneider 18
 Stephan v. Autun 147

— v. Langton 345, 352
 — Tempier (v. Paris) 11 f., 24, 52,
 93, 167, 194, 381
 Stöckl A. 27 f.
 Strake J. 66, 78, 81, 90, 96, 108,
 218, 240, 248, 251, 275, 323, 336,
 352, 366, 376, 397
 Suarez 74, 185

 Tankred 107, 136
 Tanner Th. 1 f., 7
 Tertullian 262
 Thalhofer-Eisenhofer 34
 Themistius 16
 Thomas von Aquin 8, 18 f., 21, 26,
 28 ff., 35, 38 ff. passim.
 — v. Straßburg 39, 48, 53, 66, 82,
 115, 160, 220, 227 ff., 361
 Tolomeo v. Lucca 8

 Ueberweg-Baumgartner 14, 19 f.,
 26 ff., 34

 Vacant-Mangenot 106, 110, 143, 276
 Vernet F. 206
 Vincentius Hispanus glossator 136

 Wadding 1 f., 7, 11, 34
 Walafried Strabo 21, 267

Walter v. Mortagne 365, 369, 373,
 393, 397, 406
 — v. Poitiers 5
 Wicleff J. 34
 Wilhelm(us) aneponymus phil. 20
 — v. Auvergne (Paris) 193, 274,
 293, 304, 342, 365, 375 f., 393, 395,
 397, 401
 — v. Auxerre 21, 49, 57, 59, 78,
 80 f., 92, 96, 105 ff., 119, 123,
 133 f., 140, 143, 146 f., 149, 157,
 163 f., 171, 174, 182, 186, 197, 211,
 217 f., 224, 240, 248 f., 251 f., 263,
 268 f., 271 f., 275, 282, 286 f., 289,
 297, 299, 300, 303 f., 323, 328 f.,
 335 f., 342, 345, 348, 350, 352, 354,
 356, 362 f., 365 f., 371, 374, 376,
 379, 383, 389, 393 ff., 397 f., 401,
 406
 — v. Champeaux 269, 365, 387,
 397, 401
 — v. Conches 20
 — de la Mare 338
 — v. Moerbecke 15
 — Vorillon 30, 34
 — v. Ware 27, 129, 338
 De Wulf 9

 Ziesché K. 193, 202, 293, 342, 345,
 376

SACHREGISTER

Ablaß 323 f., 333 ff.

— der religiosi 338 f.

— u. Verstorbene 339 f.

Affect 29

Arbeitsweise des Richard 22 ff., 31

Archiepiscopat 356

Aristotelismus 15 f., 26 ff., 199 ff.,
240, 243, 269

auctoritas et ratio 24 f.

Augustinismus 26 ff.

Averroismus 194

Beicht

— Andachts-, 365 f.

— Art und Weise zu b. 292

— Diakonen-, 294

— Eigenschaften der, 308

— General-, 237, 331

— Laien-, 294 ff.

— pflicht 220, 262, 289 ff.

— siegel 237, 308 ff.

— vater 294 ff.

— Verpflichtung zum Beichthören
308

— Vergessene Sünden 305, 331

— und Ungetaufte 291

— Wiederholung der, 302 ff.

Beschneidung 47 ff.

Bußauflage 250

Buße

— äußere — innere 268 ff., 280 f.

— öffentliche (feierliche) — private
264 ff.

— als Tugend 251 ff.

— Ursprung d., 255 ff.

Bußpraxis, altkirchliche 262

Bußsakrament 74, 236 ff., 264 ff.,
412

— absolutio 273, 325 ff.

— attritio 229, 256 ff., 269, 274 ff.,
364

— attritio und Sündennachlassung
281 ff., 412 f.

— contritio 219 f., 244, 269 ff.,
274 ff., 326, 333, 364

— contritio und Sündennachlaß
283 ff., 412 f.

— Einsetzung des, 267

— Form 65

— Intention 74

— Materie 299 ff.

— Materie und Form 271 f.

— Spendung im Zustand schwerer
Sünde 249 f.

— und Taufe 266, 307

— Tilgung der reliquiae peccati 331

— Wesen 267

— Wirkung 331 ff.

Charakter der Sakr. (siehe auch die
einzelnen Sakr.) 75 ff., 84 ff.

— Begriff 84

— Dreizahl 85

— und Qualität 79 f.

— Verschiedenheit der einzelnen
Ch. 86 f.

Chrisam 132 f.

contritio siehe Bußsakrament

Diakonot 87, 355

Diakonenbeichte 294

Diaconissae 361

Ebioniten 153

Ehe 75, 364 ff., 413

— der Altväter 397, 399

— Begriff der, 336

— causa efficiens 377 ff.

— concubinatus 399 f.

— consensus 370, 373 ff., 377 ff.

- bedingter cons. 381
- erzwungener cons. 384 ff.
- copula carnalis 370, 379, 381 f., 391 ff.
- debitum 395, 397
- Einsetzung 368 ff.
- Empfänger 375, 402
- Gnadenwirkung 56
- Güter 370, 387 ff.
- Hindernisse 402 ff.
- Intention 75, 375, 384, 386, 390
- Josephsehe 370
- klandestine 381
- Materie und Form 374 f.
- im mosaischen Gesetz 368 f., 373
- Namensklärung 366
- und Naturrecht 367 f.
- Pflicht zur, 371 f.
- remedium concupiscentiae 376 f.
- als Sakrament 372 ff.
- scheidung 391, 401, 403, 407 f.
- Spender 375
- vor der Sünde 369, 371
- Unauflöslichkeit 377 f., 389, 391
- Vielweiberei 397 ff.
- Weiberkommunismus 368
- Wesen 366 ff.
- Wirkung, sakramentale 375 f.
- Zeichen 373 f.
- Episcopat 86, 355 ff., 359 f.
- essentia — existentia 27 f.
- Eucharistie 34, 38 ff., 143 ff., 154, 208 ff., 411 f.
- Akzidentien 193 ff.
- Aufhören der sakramentalen Gegenwart Christi 193
- Berührung der species im Stande der schweren Sünde 219
- Celebratio 216, 232 ff.
- Verpflichtung zur Celebr. 232
- Zeit der Celebr. 233
- Concelebratio 231 f.
- cognoscibilitas Christi in der, 188 ff.
- Einsetzung 144 f.
- Empfänger 216 ff., 227 ff.
- Empfänger (contritus) 219 f.
- Empfänger (infantes) 222
- Empfang 210 ff.
- Empfang unter beiden Gestalten 226
- Empfang ohne Beicht 294
- Ausschuß vom Empfang 222
- Häufigkeit des Empfangs 215 f., 220 ff.
- Notwendigkeit d. Empfangs 214
- Vorbereitung z. Empfang 216 ff.
- Unwürdiger Empfang 211
- Form 146, 156 ff., 166 ff., 209
- Form des Brotes 162
- Form des Weines 162 f.
- Gegenwart Christi 179 ff.
- Dauer der Gegenwart Christi 192 f.
- permiscibilitas der Gestalten 206 f.
- Intention 74, 156 ff., 187, 231 ff.
- und Kirche 209
- Kommunion, geistliche 213, 215
- Konsekration b. letzten Abendmahl 146 ff.
- Konsubstantiation 164 f.
- Korruptionsmöglichkeit der Gestalten 199 ff.
- Materie 134, 150 ff., 166 ff., 197, 199 f., 209
- materia consecrabilis 152, 154
- und Messe 230 ff.
- Verpflichtung, der Messe beizuwohnen 234
- Spender 223 ff.
- Verweigerung der E. von seiten des Spenders 223 f.
- Teilung der Gestalten 234
- Teile der species und Leib Christi 185 ff.
- Tilgung von Sünden 346
- Transsubstantiation 163 ff.
- Moment der Transsubstantiation 174 f.
- Transsubstantiation und Incarnation 170

- annihilatio der Substanz 168
- Mehrung, Veränderung der Substanz 168 f.
- Typen 143 f.
- Visionen, eucharistische, 192
- Wandlungsgewalt 136, 138, 175 ff.
- Wirkung 204 f., 209, 211 ff., 227 ff.
- Zeichen 208, 232 ff.
- Excommunication 247
- Exorzismus bei der Taufe 91 f., 411
- experientia 25

- Fegfeuer 301, 328 f., 337, 339 f.
- Firmung 73 f., 132 ff.
- Charakter 135, 138 f.
- Einsetzung 132
- Empfänger 138
- Form 65, 134 f.
- Formel 134
- Intention 73 f., 138
- Materie 132 ff., 142
- Notwendigkeit 141
- Pate 142
- Salbung 139 f.
- Spender 135 ff., 142, 157
- Spendung durch Nichtpriester 136 f.
- und Taufe 141
- Tilgung der Sünden 346
- Unwiederholbarkeit 141
- Weihe des hl. Öles 133 f.
- Wesensbestandteil 140
- Wirkungen 139
- Zweck 139 f.
- Form siehe die einzelnen Sakramente

- Gelübde der religiosi 405
- Genugtuung 317 ff.
- und Gültigkeit der Beicht 321 f.
- sakramentale, 321 ff.
- werke 318 ff.

Individuationsprincip 27

Intention 69 ff., 411 (siehe auch die einzelnen Sakramente)

Jurisdictionsgewalt 247, 249 f., 269, 297, 340 f.

Jurisdiction über die armen Seelen 340 f.

Katharer 370

Katechumenensalbung 342

Letzte Ölung 60, 74, 290, 342 ff., 413

— Einsetzung 343

— Empfänger 347 f.

— Form (Formel) 65, 344 f.

— Intention 74

— und Katechumenensalbung 342

— Materie 343 f.

— Notwendigkeit 351

— Salbungsstellen 349

— Spender 347

— Verhältnis zu den anderen Sakramenten 350

— Wiederholbarkeit 349 f.

— Wirkung (für Seele und Leib) 345 ff.

Maria, unbefleckte Empfängnis 10

Materie und Formproblem 26 f., 117, 167, 201 f.

Materie siehe die einzelnen Sakramente

Nominalismus 28, 167, 414

Ordo der Bischofsweihe 138

ordo siehe Priesterweihe

ordines, Zahl der, 353

Papst 357

Philosophie, arabische 192, jüdische 18 ff.

Philosophen, Stellung des Richard zu den, 23 ff.

poenitentia informis et p. formata 260 f.

presbyterae 361
 Priesterweihe 351 ff., 413
 — Charakter 248 f., 355 f.
 — Empfänger 360 ff.
 — Intention des Empf. 74, 363
 — Heiligkeit des Empf. 363 f.
 — Gewalt 88, 352
 — Gültigkeit der Häretikerweihen 358, 363
 — Gültigkeit d. Weihe durch einen degradierten Bischof 359 f., 363
 — Spender 357 ff.
 — Weihehindernis 362, 405
 — Wesen 352 ff.
 — Wirkungen 331, 363 f.

Qualität 79 f.

Quantität 172, 180 ff., 194 ff.

rationes seminales 29, 202

Rechtfertigung 240 ff.

Restitution 323

Reue 274

— siehe auch attritio und contritio sowie äußere und innere Buße
 — Maß der, 240 ff.

Sakramente (siehe auch einzelne Sakramente)

— alttestamentliche 45 ff., 100
 — Begriff 38 ff.
 — Charakter siehe unter C
 — Einsetzung 60 ff.
 — Empfänger 72
 — in statu innocentiae 42
 — in statu post lapsum (Natur-sakr.) 42 ff., 289
 — Intention 69 ff.
 — Materie und Form 62 ff.
 — neutestamentliche 51 ff.
 — Spender 66 ff.
 — Verhältnis der alttestamentl. zu den neutestamentl. 46 ff., 62
 — Wirkweise 52 ff., 410 f.
 — Zahl 59 f.

Sakramentalien 90 ff., 126, 138, 331

Schlüsselgewalt der Kirche 244 ff., 325 ff.

— Inhaber und Gebrauch der, 248 f., 294

Skotismus 255, 414

Sünde

— Wesen 238

— sakrament. Nachlassung 268 ff., 282 ff. (siehe auch Absolution, Bußsakrament, Firmung, Beicht)
 — vorsakramentale Nachlassung 259

Taufe 48, 60, 63, 68, 95 ff., 145, 154, 251, 411

— Begriff 97

— Blut- (Bußtaufe) 113 ff., 123

— Charakter 129

— Einsetzung 99

— und Erbsünde 128

— Empfänger (Erwachsene) 117 ff.

— Empfänger (Kinder) 121 ff.

— des fictus 73, 119 f.

— Form 64, 100 ff., 105 ff.

— Formel 106 ff.

— Geisttaufe 113

— im Namen Christi 109 f.

— im Namen Jesu 109

— Immersion 102 ff.

— Intention 71, 75, 107, 117 f., 125 ff.

— Johannestaufe 95 f.

— Materie 98, 100 ff., 134

— Notwendigkeit 101, 112 ff., 115 ff.

— Spender 124 ff., 138, 157

— Typen 98 f.

— Unwiederholbarkeit 129 f.

— Wirksamkeit 103

— Wirkung 56, 127 ff.

— Zeremonien 130 f.

— Zwang 120 ff.

Thomismus 26 ff., 255

Tonsur 363

Transsubstantiation siehe Eucharistie

Überbleibsel der Sünde 331
Universale 27

Väter (Kirchen-) 16 f.
Vielweiberei 397 ff.

Waldenser 295, 336, 345, 364
Weiberkommunismus 368
Welt, Ewigkeit der, 27
— zeitlicher Anfang 180
Wille, Primat des, 27

DRUCKVERSEHEN

- S. 59, Z. 18 von unten lies § 5, S. 51.
S. 61, Z. 9 von oben lies § 5, S. 56.
S. 69, Z. 12 von oben lies § 5 und § 6, S. 56 und S. 64.
S. 98, Z. 5 von oben lies § 4, S. 39.
S. 99, Z. 21 von oben lies § 5, S. 56.
S. 115, Z. 20 von unten lies § 8, S. 84 f.
S. 129, Z. 9 von unten lies Lips statt Lipps.
S. 152, Z. 12 von oben lies Nr. 1, S. 146.
S. 158, Z. 4 von oben lies Nr. 1, S. 147.
S. 163, Z. 13 von oben lies 3) statt b).
S. 168, Z. 8 von oben lies Nr. 2, S. 155.
S. 214, Z. 11 von oben lies Nr. 1, S. 145 f.
-

Im gleichen Verlag erschienen:

Heft 1

der Münchener Studien zur historischen Theologie

D. Dr. theol. Georg Pfeilschifter

DIE ST. BLASIANISCHE GERMANIA SACRA

Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts

XII, 198 Seiten 8°, Preis: brosch. RM 4.—

Heft 2

**DIE GEHEIME KIRCHENBUSSE NACH DEM
HEILIGEN AUGUSTIN**

Eine Auseinandersetzung mit *P. Boschmann*

von *Dr. Karl Adam*, Universitätsprofessor in Tübingen

VII, 90 Seiten 8°, Preis: brosch. RM 2.20

Heft 3

DIE ANSTELLUNG DER HILFSPRIESTER

Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung

von *Dr. Dominikus Lindner*

VIII, 157 Seiten 8°, Preis: brosch. RM 3.30

Heft 4

**CHRISTOLOGIE VOM TODE DES ATHANASIUS
BIS ZUM AUSBRUCH DES NESTORIANISCHEN
STREITES**

von *Dr. Eduard Weigl*, Universitätsprofessor

VIII, 268 Seiten 8°, Preis: brosch. RM 4.50

Die früheren Reihen der Münchener Studien erschienen unter dem Titel
Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München
Herausgegeben von Geh. Hofrat Professor *Dr. A. Knöpfler*

I. Reihe:

1. *Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. Textum rec. et adnot. histor. et exeget. illustr., introd. et indicem add. A. Knöpfler.* 1899. 8°. XVII u. 114 Seiten ed. altera RM 1.40
2. *Weis, Dr. J. E., Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche.* 1899. 8°. XVII u. 179 Seiten RM 2.10
3. *Weis, Dr. J. E., Julian von Speyer († 1285). Forschungen zur Franziskus- und Antoniuskritik; zur Geschichte der Reimofficien und des Chorals.* 1900. 8°. VIII u. 155 Seiten RM 1.70
4. *Pfeilschifter, Dr. G., Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregor d. Gr. Ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung.* 1900. 8°. XII u. 122 Seiten RM 1.30

5. Rabani Mauri de institutione clericorum libri III. Textum recensuit, adnotationibus criticis et exegeticis illustravit, introductionem atque indicem addidit Dr. A. Knöpfler. 1900. 8°. XXXII u. 300 Seiten mit 2 Abbildungen RM 3.20
6. Weis, Dr. J. E., Die Choräle Julians von Speier zu den Reimofficien des Franziskus- und Antoniusfestes. Mit einer Einleitung nach Hss. herausgegeben. Mit einer Tafel. 1901. 8°. VI, 34 u. XXXVIII Seiten RM 1.—
7. Basilii archiepiscopi Achridae dialogi adhuc nondum editi. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas von Josef Schmidt. 1901. 8°. VIII u. 54 Seiten RM —.60
8. Bigelmair, Dr. A., Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte. 8°. 1902. 340 Seiten RM 3.—
9. Schnitzer, Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. I. Bartolomeo Redditi und Tomaso Ginori. 1902. 8°. 108 Seiten RM 1.10
10. Schermann, Dr. Theodor, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II. III. de Spiritu sancto. 1902. 8°. VIII u. 105 Seiten RM 1.10
11. Holzapfel, P. Heribert O.F.M., Die Anfänge der Montes pietatis (1462—1515). 1903. 8°. VIII u. 140 Seiten RM 1.40
12. Holzapfel, P. Heribert O.F.M., St. Dominikus und der Rosenkranz. 1903. 8°. 48 Seiten RM —.50

II. Reihe:

1. Gillmann, Dr. Franz, Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie. 1903. 8°. IV u. 136 Seiten. RM 1.40
2. Schermann, Dr. Th., Eine Elf-Apostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege“. Nach einem handschriftlichen Material herausgegeben. 1902. 8°. VIII u. 90 Seiten RM 1.—
3. Schnitzer, Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. II. Savonarola und die Feuerprobe. 1904. 8°. VIII u. 175 Seiten RM 2.—
4. Eisenhofer, Dr. Ludwig, Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwicklung. Mit 9 Abbildungen. 1904. 8°. 49 Seiten RM —.50
5. Schnitzer, Dr. Jos., Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas III. Bartolomeo Cerretani. 1904. 8°. LX u. 110 Seiten RM 1.80
6. Koeniger, Dr. Alb., Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. (1000—1025). Ein kirchen- und sitten-geschichtliches Zeitbild. 1905. 8°. VII u. 240 Seiten RM 2.50
7. Holzhey, Dr. C., Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. 1905. 8°. VIII u. 116 Seiten RM 1.30
8. Albers, Bruno, O.S.B., Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.—XII. Jahrhunderts. 1905. 8°. XII u. 132 Seiten mit 1 Tafel RM 1.60
9. Fendt, Leonh., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 1906. 8°. VIII u. 145 Seiten RM 1.60

10. *Koeniger*, Dr. Alb., Die Beicht nach Caesarius von Heisterbach. 1906. 8°. X u. 107 Seiten RM 1.20
11. *Wieland*, Dr. Franz, Mensa und Confessio. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. 1906. 8°. XVI u. 167 Seiten Vergriffen
12. *Guggenberger*, K., Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland 1378—1382. Mit Anhang: Die Frage der 2. und 3. Legation des Kardinales in den Jahren 1394 und 1398. 8°. 1907 VIII u. 138 Seiten RM 1.50

III. Reihe:

1. Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres gewidmet von A. Bigelmair, S. Euringer, J. Greving, K. Holzhey, J. Hürbin, R. Jud, A. Kempfler, A. Koeniger, G. Pfeilschifter, Th. Schermann, J. Schnitzer, A. Seider, J. Sickenberger, F. X. Talhofer, H. Vogels, M. Weiß, F. Wieland. 1907. 8°. VIII u. 348 Seiten RM 3.60
2. *Koeniger*, Dr. Alb., Die Sendgerichte in Deutschland. I. Band. 1907. 8°. XVI u. 203 Seiten RM 2.40
3. *Dreves*, Dr. theol. Guido Maria, Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus. 1908. 8°. VI u. 136 Seiten RM 1.50
4. *Wieland*, Dr. Franz, Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort. 1908. 8°. IV, 113 u. 8 Seiten RM 1.30
5. *Schmoll*, P. Polykarp O.F.M., Die Bußlehre der Frühscholastik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 1909. 8°. XVI u. 163 Seiten RM 1.80
6. *Wieland*, Dr. Franz, Der vorirenäische Opferbegriff. 1909. 8°. XXVIII u. 234 Seiten RM 2.80
7. *Gromer*, Dr. Georg. Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. 1909. 8°. VIII u. 95 Seiten RM 1.10
8. *Stiefenhofcr*, Dr. D., Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert. 1909. 8°. VIII u. 141 Seiten RM 1.50
9. *Koeniger*, Dr. Alb., Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte. 1910. 8°. 50 Seiten RM —.60
10. *Brunner*, Dr. Johannes N., Der hl. Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Laeta und Gaudentius. Eine patristisch-pädagogische Studie. 1910. 8°. VIII u. 48 Seiten RM —.60
11. *Schmidt*, P. Ulrich, O.F.M., P. Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters. 1910. 8°. XII u. 166 Seiten RM 1.80
12. *Koeniger*, Dr. Alb., Drei „elende“ Heilige. Eine kritische Studie. 1911. 8°. 40 Seiten RM —.50

IV. Reihe:

1. *Schmid*, Dr. P. Ulrich, O.F.M., Mittelalterliche deutsche Predigten des Franziskaners P. Stephan Fridolin. I. H. Predigten über die Prim. 1911. 8°. VIII u. 163 Seiten RM 1.80
2. *Dörfler*, Dr. P., Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. 1913. 8°. XIV u. 210 Seiten mit 5 Abbildungen RM 2.40

3. *Fischer, Ludwig*, Die kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht. 1914. 8°. XII u. 278 Seiten RM 3.—
4. *Stöckerl, P. Dr. Dagobert, O.F.M.*, Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden. 1914. 8°. XIV u. 284 Seiten RM 3.—
5. *Adam, Dr. Karl*, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus. 1917. 8°. 64 Seiten RM —.70
6. *van den Borne, P. Fidentius O.F.M.*, Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt. 1917. 8°. 106 Seiten Rm. 1.10
7. *Koeniger, Dr. Alb. M.*, Die Militärseelsorge in der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis. 1918. 8°. 78 Seiten RM —.80
8. *Bauer, Frz. Xav.*, Priester der Diözese Regensburg, Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. 1919. 8°. 148 Seiten RM 1.50
9. *Franses, P. Dr. Desiderius, O.F.M.*, Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischof von Karthago (gest. um 455). 1920. 8°. 90 Seiten RM 1.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00107 5444

WITHDRAWN

BX 2203 .L42 1925

Lechner, Joseph, 1893-1954.

Die Sakramentenlehre des
Richard von Mediavilla

BX 2203 .L42 1925

Lechner, Joseph, 1893-1954.

Die Sakramentenlehre des
Richard von Mediavilla

DEMCO

